AVERROES

COMPENDIO DE METAFÍSICA

Artículo 43 de los Estatutos de la Academia:

«En las obras que la Academia autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones: el Cuerpo lo será únicamente de que las obras sean merecedoras de la luz pública.»

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

AVERROES

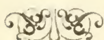
COMPENDIO DE METAFISICA

TEXTO ARABE

CON TRADUCCIÓN Y NOTAS

DE

CARLOS QUIRÓS RODRÍGUEZ



MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 12. TELÉFONO 38-54 M
MCMXIX

NIHIL OBSTAT

DR. MICHAËL ASIN,

Censor.

Matriti, 23 Septembris 1919.

IMPRIMATUR

DR. BERNARDUS BARBAJERO,

Gubernator Ecclesiasticus (S. P.)

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN IX
Vida de Averroes XIV
Obras de Averroes XXV
El Manuscrito madrileño de las Paráfrasis XXVIII
La paráfrasis metafísica XXXIII
Nuestra edición XXXVII
TRADUCCIÓN 1
Indice-resumen de la metafísica de Averroes 273
Variantes más notables de la edición del Cairo 293
Lagunas importantes de la edición del Cairo 295
Léxico de términos técnicos 297
Erratas del texto castellano 308
TEXTO ÁRABE ١
Erratas del texto árabe ١٧٤



INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía hispano-árabe no podrá escribirse, hasta tanto que se haya publicado el número de monografías indispensable para facilitar la labor de síntesis a quien haya de llevar a cabo tan ardua empresa. La redacción de trabajos parciales, como preliminar necesario para un estudio de conjunto, es relativamente fácil si se trata de analizar la doctrina de autores españoles pertenecientes al ciclo latino o castellano; mas cuando ya se trata de los pensadores de la España musulmana, el empeño ofrece alguna mayor dificultad, a causa, principalmente, de la lamentable decadencia en que desde hace más de tres siglos se halla entre nosotros el estudio de la lengua y literatura arábigas.

Con los últimos restos de la raza islámica desaparece de la península el noble afán de asimilación de la cultura árabe, iniciado por los mozárabes

cordobeses con un ardor que ponía la propia en grave peligro de olvido y proseguido después con miras puramente científicas por el arzobispo don Raimundo y por Alfonso el Sabio, y con fines apologéticos por Ramón Martí y Raimundo Lulio, para extingirse al fin con débiles destellos en la obra de catequización de los moriscos de los reinos de Granada y Valencia, poco tiempo antes de su expulsión definitiva. No negamos la existencia en todo tiempo de cultivadores aislados y esporádicos de tales estudios, ni desconocemos tampoco que en la época moderna se vislumbre un renacimiento —más importante en intensidad que en extensión— de los mismos; pero hay que confesar que desde el siglo XVI la tendencia en los eruditos está caracterizada por el desprecio, casi sistemático, hacia los medios de investigación de un sector importantísimo de la ciencia española.

De aquí que sea hoy todavía aventurado, por prematuro, todo trabajo de síntesis sobre las doctrinas de Averroes, el más grande y famoso representante de la ciencia hispano-musulmana, por falta de materiales sólidos y auténticos con los que fraguar un conocimiento genuino de las mismas.

Para ello sería preciso editar y traducir antes una serie de textos, lo suficientemente completa para que los estudiosos pudiesen formarse una idea exacta del pensamiento del filósofo cordobés. En este sentido es prematura la monografía de

Renan (1), tan interesante por otros conceptos, en especial por lo que se refiere a la historia del averroísmo latino.

Verdad es que de la mayoría de las obras de Averroes existen traducciones latinas medievales, que parecen ofrecer, a primera vista, base bastante firme para proceder a ulteriores investigaciones. Pero, sin negar a tales versiones el valor que en algún aspecto puedan tener, es lo cierto que ni para el crítico ni para el filósofo ofrecen las suficientes garantías. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, salvo raras excepciones, no representan una translación directa del original; pero esto sería lo de menos, si reuniesen otros requisitos más esenciales. Llevadas a cabo por traductores que a un concepto pobre y falso de la interpretación fundado en una rigurosa literalidad unían, las más de las veces, un desconocimiento casi supino del tecnicismo y hasta de las materias filosóficas (2), pecan de obscuras e ininteligi-

---

(1) Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Thèse française pour le doctorat ès-lettres. Paris, 1852. Hay una traducción española hecha por Edmundo González-Blanco y editada por la casa F. Sempere, de Valencia. No lleva fecha.

(2) La frase «motus quem vocant *lenliab*» que aparece con frecuencia en las versiones latinas de las obras de Averroes, no es otra cosa que el movimiento en espiral, en árabe الحركة اللولبية. La palabra وجود, que en filosofía significa *ser*, era a menudo literalmente vertida por *invención*, co-

bles (1) y han dado lugar, no sólo a lamentables confusiones (2), sino hasta a verdaderas herejías (3). Nada, pues, tiene de extraño que tales traducciones no pudieran ser utilizadas ni aun por

---

mo puede verse en el siguiente texto, que tomamos de la edición de los Juntas a que más abajo nos referimos: «De demonstratione simpliciter seu absoluta quod est causæ et *inventionis* simul.»

(1) En prueba de ello transcribimos el siguiente pasaje que, al estudiar la retórica de Averroes, cita Menéndez Pelayo (*Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1910; tomo II, pág. 123): «Veruntamen qui loquuti sunt multiplicarunt verba quæ sunt extra verificationem sed concurrunt ut res adminiculantes casui verificationis.» La palabra *verificatio* representa, sin duda alguna, una traducción impropia, por ser vulgar y no técnica, de la árabe تصديق, que en este caso debió verterse por *convencimiento*.

(2) Gil de Roma, citado por Mandonnet, quéjase amargamente de que Averroes trate a los teólogos de *parlanchines* y *charlatanes*, pues tal era el alcance que el filósofo agustíno daba a la palabra *loquentes*, que no es más que una mala y desde luego inocente traducción de la palabra con que en la filosofía árabe se designa a los *motacálimes*: «Immo, quod pejus est, nos et alios tenentes legem derisive appellat *loquentes* et *garrulantes* vel *garrulatores*.» Vide Asín, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, apud *Homenaje a Don Francisco Codera*, pág. 304, nota.

(3) Las famosas proposiciones: «Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis», «Quod fabulæ et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis» con tanto calor defendidas por los averroístas hasta el punto de merecer una justa condenación del sínodo celebrado en París el año 1277, han tenido segura-

los críticos y sabios más eminentes. Oígase lo que a este respecto dice Menéndez Pelayo, testigo de mayor excepción: «A dificultar el progreso en esta rama de la historia de la cultura ha contribuído, entre otras causas, la escasez de textos impresos en que el pensamiento de los árabes pudiera ser estudiado... Había que buscar las principales obras de Avicena, Algazel y Averroes en bárbaras interpretaciones latinas, muy difíciles de encontrar ya, hechas sobre otras hebreas, que en su mayor número están inéditas. Todo género de dificultades se conjuraba, por consiguiente, contra el animoso investigador que se atreviera a emboscarse en este laberinto. Lo que son esas traducciones latinas (calco grosero y servil de las palabras, no del sentido) sólo podemos decirlo los que por necesidad hemos tenido que manejarlas o consultarlas alguna vez. Parece increíble que Averroes, interpretado en esta forma, haya podido ser el pasto intelectual predilecto de los librepensadores de la Edad Media» (1).

A llenar esa necesidad, universalmente sentida, de cimentar el estudio del pensamiento de los filósofos hispano-árabes sobre más sólidas bases

---

mente por base el haber tomado la palabra árabe مثال como equivalente a *mito* y *fabula*, cuando debió haberse traducido por *ejemplo* o *símil*. Vide Asín, op. cit., pág. 305.

(1) Prólogo a la obra de Asín: *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética*. Madrid, 1901, páginas XI y XII.

pretendo contribuír, bien mezquinamente por cierto, con la publicación de los presentes texto y traducción del *Compendio de Metafísica* de Averroes, al cual seguirán, Dios mediante, otros tratados del mismo filósofo sobre la Física, Psicología y Teología, en la medida que me lo permitan las circunstancias de mi vida militar en campaña, poco favorables por cierto a la realización de tales estudios, que exigen un tranquilo vagar que no me sobra y el auxilio de libros que me faltan.

Vida de Averroes.

«En cuatro cosas, dice un ulema español (1), supera Córdoba a las grandes urbes, y son: el puente, la aljama, Medina Azahra, y lo que vale más, la ciencia.» En efecto, Córdoba, emporio de las ciencias, metrópoli del saber, patria de Abenházam, teólogo profundo, historiador erudito y delicadísimo poeta, y cuna del judío Maimónides, apellidado por sus correligionarios el segundo Moisés, vió también nacer el año 520 de la hégira (1126 de J. C.) a Abulualid Mohámed Ben Roxd, «el nieto», conocido en las escuelas filosóficas medievales con el nombre de Averroes. Educado en el seno de una familia con tradiciones jurídicas (2),

(1) Vid. Almacarí, *Analectes*, I, 96.

(2) Su abuelo, que llevaba, como él, el nombre de Abulualid Mohámed Ben Roxd, fué jurisconsulto eminente, autor

dió principio a sus estudios con el derecho, ciencia en la cual resultó un fénix, según frase de su biógrafo Benabioseibia. Desde muy joven debió también dedicarse al estudio de la medicina, pues su libro *Culiat* (el *Colliget* de los escolásticos) tuvo que ser escrito, según demuestra Munk (Op. cit., pag. 429, nota 3), antes de los treinta y siete años de edad, es decir, antes del año 557 (1162). Su afición a la medicina griega fué quizá la ocasión y el motivo que le determinaron al estudio de la filosofía, pues no se sabe que antes del *Culiat* hubiera publicado ninguna obra filosófica.

Con la subida al trono, en el año 558 (1163), del almohade Yúsuf, príncipe cultísimo, impuesto como el que más en los problemas filosóficos, hasta el punto de causar la admiración de los profesionales, inaugúrase para la ciencia una era de libertad y florecimiento. En su afán de rodearse de sabios, procedentes de todas las comarcas de su imperio, para protegerlos y colmarlos de honores, vióse poderosamente secundado por el filósofo guadijeño Aben Tofail, quien llegó a tal estado de privanza con el monarca, que pasaba día y noche en el regio alcázar. Aben Tofail fué quien

---

de obras notabilísimas de derecho y juez supremo de la España musulmana. Su padre Abulcásim Ahmed fué juez de Córdoba. Vide Munk, *Melanges de philosophie juive et arabe.* (París, 1859), págs. 418 y 419.

presentó a Averroes ante Yúsuf. «¿Qué opinan los filósofos—preguntó el sultán en el curso de la visita—acerca del mundo? ¿Es eterno o es temporal?» Averroes, que ignoraba los informes que sobre sus aficiones había comunicado Aben Tofail a Yúsuf, negó, lleno de rubor y de miedo, sus conocimientos filosóficos. Pero Yúsuf, que se dió cuenta de su turbación, comenzó él mismo a disertar sobre la cuestión planteada, alegando las opiniones de Platón, Aristóteles y demás filósofos, al par que las refutaciones de los teólogos musulmanes, desarrollando un tal esfuerzo de memoria y erudición, que impresionó vivamente a nuestro filósofo. Este, obligado por las finas atenciones del monarca, acabó por expresar su propia opinión sobre el tema.

Gracias, pues, a tan culto príncipe, pudo Averroes dedicarse de lleno a sus estudios favoritos y dar libre curso a su actividad científica. Es más: si hemos de creer a Abdeluáhid de Marruecos (1), de quien tomamos estas noticias, referentes a las relaciones entre el filósofo de Córdoba y el sultán de los almohades, a éste se debe el haber sugerido a aquél la idea de comentar a Aristóteles. «Un día, (hace decir Abdeluáhid a Averroes), me llamó

---

(1) *The history of the Almohades by Abdo-'l-Wáhid al-Marrekoshi*. Edited by R. Dozy. Second edition: Leyden, Brill, 1881; págs. 174-175.

Aben Tofail y me dijo: he oído decir hoy al Príncipe de los creyentes, quejándose de la obscuridad de expresión de Aristóteles o de sus traductores y a propósito de la profundidad de su pensamiento: «Ojalá encuentren tales libros quien los exponga y haga asequible su sentido, haciéndolos perfectamente inteligibles, para facilitar su comprensión a las gentes.» Yo no puedo hacerlo, como te es notorio, aparte de mi avanzada edad, por la ocupación de mis trabajos y por la dedicación de mis esfuerzos a cosas que requieren más mis cuidados. Esto fué (concluye Averroes) lo que me indujo a llevar a cabo las exposiciones abreviadas (1) que he hecho de los libros del filósofo Aristóteles.»

En efecto, Averroes no se quedó corto, sino que satisfizo con exceso el deseo de Yúsuf. El año 565 (1169) publica en Sevilla, donde ejercía el cargo de cadí, el *Comentario sobre los tratados de los animales*. Su vuelta a Córdoba (en donde afirmaba tener sus libros), acaecida después del año 566 (1170), marca el apogeo de su actividad literaria, pues, como puede verse por las fechas conservadas en algunos de sus libros, los volúmenes sucédense unos a otros en cortos intervalos de tiem-

(1) Refiérese probablemente a los llamados «Comentarios medios», que fueron, de las tres clases de ellos, los primeros compuestos por nuestro filósofo.

po (1). No parece haberle distraído de su febril tarea un viaje que, con una misión política, a lo que se supone, hizo el filósofo a Marruecos, en donde el año 574 (1178) publicó su comentario al libro *De substantia orbis.* Al año siguiente fechó en Sevilla su tratado teológico titulado *Métodos de demostración de los dogmas.* En 578 (1182) emprendía nuevo viaje a Marruecos, llamado quizá por Yúsuf, para volver al poco tiempo a Córdoba, de la cual ciudad fué nombrado cadí.

Si grande fué la estimación en que Yúsuf le tuvo, no fué menor la que, en un principio, le prodigó su sucesor Yacub Almansur, elevado al trono en 580 (1184). Gozando cerca de éste de un favor comparable al disfrutado por Aben Tofail en el reinado anterior, Averroes pasaba en palacio gran parte del tiempo, departiendo de asuntos científicos con el monarca, a quien, en un exceso de familiaridad, trataba con frecuencia de *hermano.* Allá por el año de 591 (1195), cuando Almansur preparaba contra Alfonso VIII la campaña que terminó con la derrota en Alarcos del rey de Castilla, vemos a Averroes en mayor privanza que nunca.

Pero, a partir de este momento, obsérvase en el sultán almohade una reacción en contra de

(1) Véase una serie cronológica de tales obras en la citada monografía de Renan, parte primera, cap. I, pár. 8.º

nuestro filósofo. ¿A qué se debió este cambio de conducta? ¿A resentimientos personales entre ambos, a intrigas políticas y cortesanas, a exacerbación en el sultán del sentimiento religioso, originada, ya por el buen éxito de su campaña contra los cristianos, ya por excesos irreligiosos del filósofo, juzgados intolerables? De todo pudo haber un poco. Por de pronto, no puede atribuirse su desgracia al hecho desnudo y aislado del cultivo de las disciplinas filosóficas, pues que ni la labor científica del filósofo, muy avanzada ya en aquella fecha, ni el contenido doctrinal de la misma, pudieron permanecer ignorados para quien durante un período mínimo de siete años no se cansó de dispensar su protección y sus favores a un sabio con el que gustaba de conversar a diario sobre temas científicos. Esto no quita que todo ello viniera a parar en una enconada persecución de la filosofía y de sus cultivadores, contra los cuales se creyó el sultán en el deber de promulgar un edicto prohibiendo el estudio de toda ciencia filosófica (1).

Pero si el cultivo de la ciencia griega no fué la verdadera causa de la desgracia de Averroes, fué, por lo menos, el pretexto: Almansur comenzó por convocar una asamblea de los alfaquíes más notables que examinasen las doctrinas de Averroes, en su relación con las verdades religiosas. El resulta-

(1) Cfr. *The history*, op. cit., pág. 225.

do de esta especie de sínodo no pudo ser más desfavorable para nuestro filósofo, cuyas enseñanzas fueron condenadas por la inmensa mayoría de los doctores. La defensa constante y calurosa que de ellas hizo el cadí Abuabdala Ibrahim El Usuli, lejos de mitigar en algo lo fulminante de la condenación, sirvió sólo para que el defensor se viese envuelto en la desgracia del defendido. En efecto, ambos fueron en plena mezquita anatematizados, ante la multitud, como reos de extravío en materias religiosas, y culpables de estar en oposición con los dogmas del islam.

La consecuencia natural de esta excomunión fué el que Averroes se encontrase despojado de sus honores y dignidades y desterrado a Lucena, ciudad habitada, en su inmensa mayoría, por judíos. Entonces cebáronse en él las sátiras de los poetas, que quizá en su privanza le habrían dedicado pomposos ditirambos, y las iras de aquel pueblo que antes parecía haber escuchado complaciente los elogios que en uno de sus zéjeles le tributara el trovador popular Aben Cuzmán (1).

(1) El zéjel a que me refiero lleva el número CVI en la reproducción fotográfica que, del manuscrito único conservado en el Museo Asiático Imperial de San Petersburgo, hizo el Barón David de Gunzburg (Berlín, 1896). Don Julián Ribera, que ha estudiado bien el Cancionero de Aben Cuzmán (cf. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Sr. D. Julián Ribera y Tarragó.* Madrid,

Según Benabioseibia (1), volvieron, después de cierto tiempo, a adquirir el filósofo y sus compa-

---

1912), ha tenido la amabilidad de remitirme copia de dicho zéjel, del que transcribimos la parte relativa a Averroes. Hela aquí con la propia grafía vulgar del manuscrito:

ومتى ما ذكر كرم   فلابن رشد ابو الوليد

رفيع آلهم ة نزيه   كل من لا غلام يجبه

وخصال ولد خلق فيه

من شبه ولد ما ظلم   لم يرث خصل من بعيد

لا غنى ان يكن ذكير   جد القاضي الكبير

لس ترى الكذيه كف تسير

ومحمد ة الاسم   جبر الجد بالحفيد

«Cuando se trate de generosidad hay que pensar en Aben Roxd Abulualid, hombre de elevadas aspiraciones y de costumbres puras: *omnis ephæbum nesciens adeat eum*. Las buenas cualidades de la familia en él se vincularon. Quien a los suyos se parece no peca; no se heredan virtudes de los extraños. No bastaba que fuese ilustre el abuelo del gran cadí, pues ¿no ves cómo se continúa el apellido? Mohámed es el nombre. Se ha suplido la pérdida del abuelo con el nieto.»

(1) Véase el texto de Benabioseibía, reproducido en la edición del كتاب الفلسفة hecha en el Cairo (1328-1910) pág. جـ.

ñeros de infortunio la gracia del perdón, merced a la influencia de un grupo de notables sevillanos que atestiguaron no ser ciertos los cargos que contra Averroes se habían acumulado. Ocurrió esto el año 595 (1198), siendo llamado a Marruecos, ciudad en la cual murió una noche de jueves, a nueve de Safar, correspondiente al 10 de Diciembre de 1198. Fué enterrado en el cementerio que está fuera de la puerta de Tagazut, donde estuvo depositado tres meses. Después fué llevado a Córdoba y enterrado allí en el mausoleo de sus ascendientes en el cementerio de Benabás. Abenarabi, el murciano, en sus *Revelaciones de Meca (Fotuhat)*, cuenta que fué testigo de sus funerales en Marruecos y que presenció también los preparativos de conducción de su ataúd desde dicha ciudad hasta Córdoba (1).

---

(1) Abenarabi, el célebre místico de Murcia, fué contemporáneo de Averroes, a quien vió personalmente en tres ocasiones, según él mismo lo declara en su *Fotuhat* (I, 199): una vez, siendo jovencito Abenerabi y Averoes cadí de Córdoba; otra, durante un éxtasis; y la última, cuando el cadáver de Averroes fué trasladado desde Marruecos a su ciudad natal. He aquí la traducción de este interesante relato autobiográfico, desconocido hasta hoy y que nos ha sido comunicado por el Sr. Asín:

«Cierto día, en Córdoba, entré a casa de Abulualid Averroes, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le ha-

Tal es, en resumen, la vida de Averroes, de la cual sólo hemos querido tocar sumariamente los

---

bían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe.. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba, y dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: «Sí.» Yo le respondí; «Sí.» Esta respuesta aumentó su alegria al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría añadí: «No.» Y entonces Averroes se entristeció, demudóse su color y, comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: «¿Cómo encontráis vosotros el problema resuelto mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?» Yo le respondí: «Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando los espiritus de sus materias y los cuellos de sus cuerpos.» Palideció entonces Averroes sobrecogido de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupefacción, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones.. »

«Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera si la opinión que él había formado de mi coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, entregado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: «Es éste un estado psicológico cuya rea-

puntos principales, por no repetir en vano noticias más particulares y anecdóticas que pueden

---

lidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que nunca hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo en el que existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!»

«Quise después volver otra vez a reunirme con él [es decir, con Averroes], y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él pensando en sí mismo. Entonces dije: «En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos.»

«Y ya no volví a reunirme con él hasta que murió. Ocurrió esto el año 595 en la ciudad de Marruecos, y fué trasladado a Córdoba, donde está su sepulcro. Cuando fué colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras para que sirvieran de contrapeso en el costado opuesto. Estaba yo alli parado, en compañía del alfaquí y literato Abulhasán Mohámed Benchobair, secretario de Sid Abusaid [uno de los príncipes almohades] y de mi discípulo Abulháquem Omar Benazarrach, el copista. Volviéndose éste hacia nosotros, dijo: «¿No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso al maestro Averroes en su vehículo? A un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso.» A lo cual replicó Benchobair: «¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Claro que sí! ¡Bendita sea tu lengua!» Entonces yo tomé nota de aquella frase de Abulháquem, para que me sirviera de tema de meditación y a guisa de recor-

ver los curiosos en las ya citadas obras de Renan y Munk, a las cuales les remitimos.

Obras de Averroes.

No pretendemos dar aquí los títulos de todas las obras de Aristóteles, sino sólo los de aquellas cuyo texto ha llegado hasta nosotros. Y aun en esta enumeración hemos de prescindir de las médicas y jurídicas que no hacen a nuestro objeto. La lista completa de las mismas puede verse en las citadas obras de Renan y Munk; para sus títulos árabes consúltense las de Benabioseibia y el Dahabí.

OBRAS FILOSÓFICAS: COMENTARIOS A LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

Grandes comentarios: *Ultimos analíticos*; *Física*; *Del cielo*; *Del alma*; *Metafísica*.

Comentarios medios: Sobre los libros que acabamos de citar y además sobre los siguientes: *Organon* con la *Isagoge a Porfirio*; *Generación y corrupción*; *Meteorológicos*; *Ética a Nicómaco*.

---

datorio (ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos. ¡Dios los haya perdonado!), y dije para mis adentros:

«A un lado va el maestro, y al otro van sus libros.
Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?»

Paráfrasis o Compendios: Sobre los libros citados en los dos grupos anteriores, exceptuando la *Ética a Nicómaco*, y además sobre los siguientes: *Parva naturalia (De sensu et sensibili)* y los nueve últimos libros *De animalibus*.

De todos estos comentarios se conserva versión latina y, de la mayoría de ellos, hebrea. En árabe tenemos: Paráfrasis a los libros de *Metafísica*, *Física*, *Del cielo* y *Parva naturalia*; comentarios medios y paráfrasis al *Organon*, *Del alma*, *Generación y corrupción* y *Meteorológicos*. De los grandes comentarios no se conoce texto original; tan sólo del de la Física se conservan dos o tres fragmentos en el manuscrito Gg 36 de Madrid, que contiene las paráfrasis físicas y metafísicas. También existe en árabe un comentario de Averroes a la *República* de Platón.

OBRAS FILOSÓFICAS: TRABAJOS ORIGINALES

1.° *Tehâfot al-tehâfot*, más conocida en la historia de la filosofía con el nombre de «Destructio destructionis». Hay edición árabe del Cairo (1303 = 1886) bastante correcta.

2.° *Prolegómenos a la filosofía*. Colección de doce disertaciones acerca de cuestiones lógicas, en su mayoría. Existen en árabe en el manuscrito 629 (Casiri) de la Biblioteca del Escorial.

3.° *Compendio de Lógica*, citado por el mismo

Averroes en el prólogo de sus paráfrasis físicas y metafísicas. Existe en hebreo.

4.° *Epistola de primitate praedicatorum*. En latín.

5.° *Cuestiones sobre las diversas partes del Organon*. En latín.

6.° *Disertaciones físicas*. En hebreo.

7.° *Sermo de substantia orbis*. En hebreo y en latín.

8.° *Tratado del entendimiento y de lo inteligible*. En árabe (ms. 879 del Escorial).

9.° Dos disertaciones sobre la unión del entendimiento agente con el hombre, tituladas en latín *De connexione intellectus abstracti cum homine* y *De animae beatitudine*. En hebreo.

10. Un tratado titulado *De la posibilidad de la unión*. En hebreo.

11. Refutación de la clasificación de los seres dada por Avicena. En hebreo.

OBRAS TEOLÓGICAS

1.° *Armonía entre la ciencia y la religión*.

2.° Un apéndice al anterior tratado, que versa acerca de la cuestión: Si Dios conoce las cosas particulares.

3.° *Métodos de demostración de los dogmas*. Este tratado y los dos anteriores se conservan en árabe en el manuscrito 629 de la Biblioteca del

Escorial. Fueron publicados por Müller en Munich, el año 1859, edición que ha servido de modelo para otras tres o cuatro, hechas estos últimos años en el Cairo. El propio Müller publicó en 1875 una traducción alemana de dichos tratados. Del primero hay también una traducción francesa de León Gauthier (Argel, 1905). Del segundo hay una elegante traducción latina de Ramón Martí, publicada por Asín en su citado trabajo *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*.

El manuscrito madrileño de las Paráfrasis.

Como hemos visto, Averroes compuso sobre las obras de Aristóteles tres clases de comentarios: *grandes*, a los que dió el nombre de شروح o تفسيرات: *medios*, llamados comúnmente تلخيصات; y *pequeños*, nombrados en árabe جوامع, es decir, *sumas*, compendios o paráfrasis.

«De este Abulualid (Averroes) yo he visto —dice Abdeluáhid de Marruecos (1) — esa exposición abreviada de los libros del filósofo (Aristóteles) en una sola parte (volumen) de cerca de ciento cincuenta folios, con el título de *Sumas*. En esa parte resume el libro llamado *De phisico auditu*, así como el *De cœlo et mundo* y los intitulados *De generatione et corruptione*, *De meteoris* y *De sensu et sensato*.»

(1) Cfr. *The history*, op. cit., pág. 175.

Primera página de la «Paráfrasis de Metafísica», de Averroes

(Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid.)

El texto árabe de estas *Sumas* dábase por perdido, hasta que Guillén y Robles dió noticia de una copia manuscrita del mismo (1) en el número XXXVII (Gg 36) de su *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid* (Madrid, 1889). En 1880 había ya examinado Hartwig Derembourg este y otros manuscritos árabes de dicha Biblioteca, si bien el resultado de sus observaciones no se publicó hasta el año 1904 en el trabajo de dicho arabista, titulado *Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, e inserto en el *Homenaje a don Francisco Codera* (Zaragoza, 1904 págs. 571-618.

El manuscrito madrileño, bien conservado por cierto, forma un volumen en cuarto, encuadernado en piel, que consta de ciento trece folios de elegante y clara escritura magrebina (2). Al margen del texto aparecen alguna que otra nota latina o árabe

(1) Otro ejemplar del mismo manuscrito debe existir en Oriente, pues hace pocos años se editó en el Cairo el texto árabe de la paráfrasis metafísica, que representa un códice distinto del madrileño.

En la cubierta de esa edición se anunciaba también la próxima publicación de la رسالة النفس que quizá sea la paráfrasis del *De anima*.

(2) Véase el fotograbado que publicamos del f.° 82 v. primero del texto de la paráfrasis metafísica por nosotros editado.

en caracteres hebreos, debidas, sin duda, a lectores cristianos y judíos, respectivamente. Las notas latinas, escritas en un carácter de letra que parece ser del siglo xv, son, unas veces, copias de textos análogos, tomados de las ediciones latinas de las obras de Aristóteles (1), y otras, traducciones de palabras árabes. Las notas árabes en caracteres hebreos están destinadas a llamar la atención del lector sobre la doctrina contenida en el texto (2).

---

(1) La página con que se abre la paráfrasis metafísica lleva en el margen superior las palabras con que comienza la Metafísica de Aristóteles: «Omnes homines natura scire desiderant et unaquæque res naturaliter appetit perfectionem sui esse.» Y concluye: «Causa autem est quod hic maxime sensuum cognoscere nos facit, et multas differentias demonstrat» (Vid. f.° 83 v. del cit. ms.).

(2) Las tres únicas notas en caracteres hebreos que contiene la paráfrasis metafísica y que el Doctor Yahuda ha tenido la bondad de transcribir para mi en caracteres árabes, se hallan en los folios 93 v, 94 y 94 v. La primera, que corresponde en nuestro texto impreso al número 40 del libro 2.°, es del tenor siguiente: هل يمكن فيها (الكليات) ان تكون قائمة بذاتها خارج النفس موجودة.

La segunda, correspondiente al número 44 del citado libro, dice: انظر كيف يكون وجود الكليات صادقة مع ان الصادق هو الذى يوجد فى الذهن على ما هو عليه خارج الذهن.

La tercera (num. 48, lib. 2.°) va redactada así: انظر اذا كانت الكليات امورا ذهنية فهى اعراض فكيف تفهم ماهية الجوهر.

La paráfrasis física que encabeza el manuscrito, ofrece además la curiosidad de reproducir al margen, en los primeros folios, dos o tres pasajes del texto árabe, hoy perdido, del *Gran Comentario* sobre dicha ciencia.

Integran el manuscrito los seis tratados siguientes, que citamos por el orden que en él aparecen: 1.° كتاب السماع الطبيعي *(Acroasis física)*. 2.° كتاب السماء والعالم *(Del cielo y del mundo)*. 3.° كتاب الكون والفساد *(De la generación y corrupción)*. 4.° كتاب الاثار العلوية *(Meteorológicos)*. 5.° كتاب النفس *(Del alma)*. 6.° كتاب علم ما بعد الطبيعة *(Metafísica)*. Este ejemplar, pues, que difiere del descrito por Abdeluáhid, en que al examinado por éste le faltaban los tratados 5.° y 6.° de nuestro manuscrito, en el que no existe en cambio el tratado *De sensu et sensato* que figuraba en el otro, forma un todo orgánico, con el título común de كتاب الجوامع o *Libro de las Sumas* y con un prólogo general que, por creerlo de utilidad, traducimos a continuación (1):

---

(1) He aquí su texto árabe (ms. citado, f.° 1 v., líneas 3 y siguientes): فان قصدنا فى هذا القول ان نعود الى كتب ارسطو فنجرد منها الاقاويل العلمية التى تقتضى مذهبه اعنى اوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء اذ كان قد ظهر للجميع انه اشدها اقناعا واثبتها حجة وكان الذى حركنا الى هذا ان كثيرا من الناس يتغلطون الرد على مذهب ارسطو من غير ان

«Proponémonos en la presente disertación volver a [examinar] los libros de Aristóteles, para extraer de ellos las afirmaciones [rigurosamente] científicas, o séase aquellas que determinan su sistema [doctrinal], es decir, sus conclusiones más sólidas, eliminando lo que en esos libros pueda haber de perteneciente a las doctrinas de otros filósofos antiguos, pues, como es para todos evidente, tales afirmaciones [aristotélicas] son las de más fuerza persuasiva y las de más sólida argumentación. A ello nos ha movido [la consideración de] que mucha gente padece un error al contradecir las doctrinas de Aristóteles, sin tomarse la molestia de abordar [el estudio de] sus verdaderas teorías; lo cual da lugar a que sean obscuros los informes obtenidos sobre lo que en dichas doctrinas pueda haber de verdadero o de falso. Propósito es éste que ya Abuhámid [Algazel] quiso llevar a cabo en su libro llamado *Macásid al falá-*

يقبلوا على حقيقة مذهبه فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق او ضده وقد كان ابو حامد رام هذا المرام فى كتابه المعروف بمقاصد الفلاسفة لكنه لم يف بما رام من ذلك فرأينا ان نقصد قصده لما رجونا فى ذلك لاهل زماننا من المنفعة التى رجاها وللسبب الذى ذكره وبين ان الناظر فى هذا الكتاب ينبغى ان يتقدم فينظر فى صناعة المنطق اما فى كتاب ابى نصر واما اقل ذلك فى المختصر الذى لنا فلنبدا باول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعى

sifa (Intenciones de los filósofos), si bien no llegó a alcanzar lo que pretendía. Y así nosotros queremos realizar esta su empresa, porque esperamos que ello pueda reportar a nuestros contemporáneos esa utilidad que Algazel esperaba obtener, y porque aun subsisten los motivos por él mencionados. Claro es que quien haya de estudiar este libro ha de empezar antes por repasar el arte de la lógica, bien la de Abunásar [Alfarabi], bien la más breve aún, contenida en el compendio por nosotros compuesto. Comencemos, pues, por el primero de los libros de Aristóteles, que es el conocido con el nombre de *Acroasis física*.»

La paráfrasis metafísica

El tratado cuyo texto y traducción damos en el presente trabajo es, como se ha visto, el último de los contenidos en el manuscrito que acabamos de describir, y es un resumen metódico y razonado de la doctrina aristotélica acerca de la metafísica. Divídese en cuatro libros o disertaciones, que comprenden las siguientes materias: Libro 1.º Plan de la obra. Preliminares. Explicación de términos técnicos. —Libro 2.º Relación y subordinación de los diez predicamentos. Análisis del concepto de substancia.—Libro 3.º Modalidades del ser. —Libro 4.º Principios y causas de las substancias.

Averroes promete en el prólogo de la paráfrasis metafísica un quinto libro, que no aparece en el manuscrito, como tampoco aparece en la edición del Cairo, ni en ninguna de las traducciones latinas y hebreas. Por todo esto puede darse como seguro que ese quinto libro, que ya el autor consideraba como de mero ornato y parte no esencial de la metafísica (1), no llegó a escribirse jamás.

Acerca del tiempo en que este y los demás tratados que integran el manuscrito hayan podido ser compuestos, no tenemos datos directos. Es verdad que al final del tratado sobre los *Meteorológicos* aparece la fecha del año 554. Pero tal fecha, que ya extrañó a Steinschneider (2), está desde luego equivocada, pues ese tratado no pudo ser compuesto hasta después del año 566. En efecto: al tratar de los terremotos y sus características dice: «El terremoto que tuvo lugar en Córdoba y sus alrededores el año quinientos sesenta y seis de la hégira, reunió todas las condiciones requeridas, por la multitud de estrépitos y ruidos que se produjeron. Por aquel tiempo no estaba yo presente en Córdoba, sino que llegué a ella después» (3).

Pero hay en la paráfrasis metafísica un dato que derrama alguna luz sobre la fecha de su redacción,

---

(1) Vid. infra núm. 13, libro 1.º

(2) Vid. Derembourg, op. cit., pág. 578.

(3) Ms. cit., f.º 57, líneas 12 y siguientes.

a la vez que quita valor y fundamento a una opinión muy generalizada. Creíase comúnmente que las paráfrasis habían sido compuestas antes que los grandes comentarios. Pues bien, la paráfrasis metafísica (y seguramente todas las otras que figuran en el manuscrito) ha sido redactada después del *gran comentario* sobre dicha ciencia. En efecto, después de afirmar Averroes que las formas universales no están sujetas a generación o corrupción, sino de una manera accidental, añade: «Esto ya lo hemos demostrado en el gran comentario a los libros de Aristóteles sobre esta ciencia (la metafísica)» (1). Ahora bien: el gran comentario sobre la metafísica lo escribió nuestro filósofo en su vejez. En el libro XII, capítulo 8.° del mismo, al exponer su propósito de desarrollar sus teorías astronómicas, se expresa así: *In juventute autem mea speravi ut perscrutatio compleretur per me; in senectute autem jam despero* (2). Suponiendo, pues, que Averroes se considerara ya viejo a los cincuenta años, el gran comentario sobre la metafísica no pudo haber sido escrito antes del año 570. Por otra parte, es probable que en la fecha 554 sólo la decena esté equivocada, equivocación que puede atribuirse a predominio en la mente del copista de la idea de la centena. De ser cierta esta sospe-

(1) Vid. infra libro 1.°, núm. 39.

(2) Vid. Munk *Melanges*, pág. 430, nota 1.

cha, nuestra paráfrasis habrá sido compuesta, lo más temprano, el año 574 (1178 de J. C.), es decir, veintiún años antes de la muerte de su autor.

A veces, los frecuentes viajes de Averroes a Marruecos hacían que alguna de sus obras apareciera firmada en dicha ciudad. Tal sucede, como hemos visto, con el tratado de *Substantia orbis*. Pues bien, la paráfrasis metafísica consta que fué redactada en España, pues al hablar del astrónomo Azarcala dice ser «natural de esta nuestra tierra que es la península del Andalus» (1).

De esta paráfrasis existe una versión latina, hecha por el médico hebreo Jacobo Mantino. Publicóse en Venecia en las varias ediciones que de las obras de Aristóteles, con los comentarios de Averroes, hicieron los Juntas; entre otras, en la aparecida el año 1552, en cuyo tomo octavo está contenida con el siguiente título: *Averrois Cordubensis Epitome in librum metaphisicæ Aristotelis Jacob Mantino hebræo interprete*. La traducción está hecha a la vista de otra hebrea, pues al explicar la palabra *alhuiya (seidad o ileidad)* dice que lleva «articulum, scilicet, litteram *he*», que es el artículo hebreo, en vez de decir que lleva el artículo árabe *al*, como aparece en nuestra edición (2).

(1) Vid. infra libro IV, núm. 15.

(2) Vid. infra libro I, núm. 23.

La versión adolece, aunque quiza en menor grado que otras, de todos los abusos de literalidad comunes a las demás traducciones latinas, y así vierte دلائل (pruebas) por *signa*, متكلمون (*motacálimes*) por *loquentes*, اصحاب المظلة (los del Pórtico o Estoicos) por *gentes habitantes in tentoriis*, y la frase وهو مما وضع وضعا فى كتاب البرهان (*que es una de las cosas que tienen su lugar en el libro de la demostración*) por *quod totum in libro Posteriorum suppositum fuit modo suppositi.*

Del texto árabe apareció hace algunos años en el Cairo una edición hecha bajo la dirección de Mustafá El Cabani, de Damasco. La impresión, que no tiene fecha alguna ni en la portada ni en el *explicit*, lleva muchas erratas y bastantes lagunas, debidas, bien a lo incorrecto del códice que haya servido de modelo, bien a la incuria del editor.

Nuestra edición.

Para llenar los fines de mera divulgación de las doctrinas de Averroes, creí en un principio sería suficiente publicar tan sólo la traducción española, con las consiguientes notas y aclaraciones, del *Compendio de Metafísica*, tomando como base esa edición del texto árabe, hecha ya en el Cairo. Bien pronto pude convencerme de que ésta no era aprovechable, ni siquiera corrigiendo sus errores y llenando sus lagunas, pues no ofrecía las garantías

necesarias para el buen éxito de una versión. Imponíase, en consecuencia, no sólo tener a la vista un texto más seguro, sino también dar una edición más correcta del mismo, basada en el ya citado manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. De él emana, pues, el texto árabe que publicamos, salvo que en algún pasaje nos ha parecido más aceptable la edición del Cairo, y que en contados casos hemos introducido alguna corrección, impuesta por la gramática o por la ortografía (1). Asimismo hemos creído conveniente romper la pesada y fatigosa monotonía gráfica del texto, que se nos ofrece en el códice sin solución alguna de continuidad, dividiéndolo en párrafos numerados; recurso que tiene además la ventaja de facilitar la confrontación del original con la traducción castellana, dividida también en párrafos con números correlativos. Por fin, la parte del texto correspondiente a cada folio va indicada en lo árabe con números entre paréntesis.

En lo que toca a la versión, hemos atendido ante todo al concepto. En esta parte, la dolorosa enseñanza de las traducciones latinas medievales prueba el poco provecho que puede sacarse de

(1) Algunas erratas — pocas, por fortuna — que, a pesar de todo, han pasado inadvertidas en la corrección de pruebas, puede verlas subsanadas el lector en el lugar correspondiente.

una interpretación demasiado literal. Aun así y todo, si bien dentro de la necesaria claridad, hemos procurado ceñirnos en lo posible al texto, requisito menos dispensable cuando se trata, como ocurre en el caso presente, de materias filosóficas que parecen requerir un mayor grado de fidelidad y exactitud. Cuando para el redondeo de la frase castellana, o para mayor claridad en la expresión, ha parecido necesaria la adición de alguna palabra, ésta ha sido encerrada dentro de paréntesis cuadrados, los cuales en frases análogas van suprimiéndose gradualmente según avanza el texto, con objeto de no afear la composición tipográfica.

De otros trabajos complementarios que aparecen en el presente libro, sólo merecen especial mención el léxico arábigo-español de términos técnicos y el índice resumen, que, a la vez que da una visión sintética del conjunto, facilita la pronta búsqueda de las materias.



No quiero terminar esta *Introducción* sin manifestar mi sincero agradecimiento a cuantos amablemente han coadyuvado al mejor éxito de mi trabajo. Llevado por vocación irresistible al cultivo de esta clase de estudios, mis modestas aficiones habríanse frustrado por falta de estímulo y ayuda, a no haber tenido la fortuna de encontrar uno y

otra en la dirección y consejo de D. Miguel Asín y Palacios, que ha puesto además a mi disposición los libros e instrumentos indispensables. Gratitud debo también al maestro D. Julián Ribera y Tarragó y a los jóvenes arabistas don Angel González Palencia y D. José Sánchez Pérez, cariñosos amigos que han tenido la bondad de evacuar para mí alguna cita en libros que no estaban a mi alcance. Y por último, no quiero pasar en silencio que los Padres Agustinos de Valladolid me han franqueado amablemente en varias ocasiones su selecta biblioteca, donde he podido estudiar, con toda clase de comodidades, obras escolásticas que me eran inaccesibles.

Tetuán (Marruecos), 15 de Marzo de 1919.

LIBRO PRIMERO

En el nombre de Dios clemente y misericordioso. Bendiga Dios a Mahoma y a su familia.

1. Dice el cadí Abulualid Mohámed ben Ahmed ben Mohámed Ben Roxd, apiádese Dios de él: Proponémonos en esta obra recoger de los libros de la metafísica (1) de Aristóteles la doctrina general en ésta existente, siguiendo para ello el procedimiento habitual en nuestros libros anteriores (2).

2. Empecemos, pues, por dar a conocer primeramente el objeto, utilidad, divisiones, lugar de orden y relación de esta ciencia [con las demás]. Empecemos, en una palabra, por explicar todo

---

(1) Literalmente: ciencia de lo que está después de la física. Corresponde esta frase a las palabras griegas τὰ ὄντα μετὰ φύσιν, y dice relación al orden que guardan entre sí la física y la metafísica, con arreglo al plan seguido en la síntesis aristotélica.

(2) El opúsculo que publicamos constituye la última parte de una serie de estudios de nuestro autor sobre la física, la psicología y la metafísica. Vid. *Introducción*.

aquello cuyo conocimiento debe preceder al estudio de esta ciencia.

Como ya se ha dicho en otro lugar, las artes y las ciencias (1) son de tres clases: o especulativas, que son las que tienen por único objeto el conocimiento; o prácticas, que son aquellas en que el conocimiento es un medio para la acción; o auxiliares y directivas, que son las artes lógicas. También se ha visto en el *libro de la demostración* (2), que las ciencias especulativas se dividen a su vez en dos clases: universales y particulares. Universales son aquellas que consideran el ser en general y sus modalidades esenciales, y son tres: la tópica (3), la sofística y esta [ciencia (4) que nos ocupa]. Las cien-

---

(1) Las palabras علم y صناعة corresponden a las nuestras de *ciencia* y *arte*. Sin embargo, como puede verse por el contexto, Averroes emplea la de صناعة como aplicable a ambos conceptos, si bien el término علم conserva su significación exclusiva de *ciencia*.

(2) Es el conocido en griego con el nombre de Ἀναλυτικὰ ὕστερα. Estudia y da reglas para el uso de la demostración perfecta o apodíctica.

(3) El arte tópica da reglas para el recto empleo de los lugares comunes, de las proposiciones probables y comunes entre los sabios. Su estudio es el objeto del libro 5.° del *Organon* de Aristóteles.

(4) Siempre que en el curso de este opúsculo aparezca la frase هذه الصناعة, هذا العلم, debe entenderse por ella *esta ciencia de que tratamos*. Creo necesario hacer esta advertencia, porque las palabras هذا y ذلك no se usan en

cias particulares son aquellas que estudian el ser en un estado determinado. En el citado lugar se ha dicho que las ciencias particulares se reducen únicamente a dos, que son: la ciencia física, que es aquella que versa sobre el ser mudable, y la ciencia matemática, que es la que trata de la cantidad abstraída de la materia. Todas estas observaciones están tomadas de lo contenido en el *libro de la demostración*, y son desde luego evidentes.

3. Sin embargo, conviene que estudiemos en esta ciencia dicho asunto. Así, pues, decimos que esta triple división de las ciencias especulativas responde a la necesidad de dividir los seres mismos en tres clases. En efecto; si se les examina atentamente, se verá que hay algunos que sólo existen en la materia, dando lugar, por consiguiente, a que se instituya una investigación para esta clase de seres y para las modalidades esenciales de los mismos, como es evidente para quien conoce la física.

Hay también otros seres en cuya definición no

árabe con el valor relativo que en castellano *éste* y *aquél*. Se da el caso, por ejemplo, de que Averroes, después de citar la física, diga a renglón seguido هذا العلم, no queriendo, como sucede en castellano, significar por estas palabras la física, sino la metafísica.

El arte de la sofística tiene por objeto catalogar las diversas clases de sofisma, para evitar cualquier error que pudiera ocurrir en el curso de la argumentación.

aparece la materia, si bien existen en ésta, como sabe perfectamente el que estudia la matemática; por lo cual, hay que establecer una investigación acerca de las especies de dichos seres y acerca de sus modificaciones esenciales.

4. Por fin, apareciendo en la ciencia física otros principios que, ni están en la materia, ni existen en un estado concreto, sino que existen de una manera absoluta, era necesario que se hiciese acerca de ellos un estudio en un arte general que considerase el ser en absoluto. Y es que hay cosas generales, comunes a los seres sensibles y a los insensibles, por ejemplo, la unidad y la multiplicidad, la potencia y el acto, y demás propiedades generales; en una palabra, todo aquello que afecta a los seres sensibles, en cuanto existentes, que es precisamente lo que caracteriza a los seres separados, según demostraremos después. Ahora bien; no era posible que tratase de esta clase de seres más ciencia que aquella que tiene por objeto el ser en absoluto.

5. Por lo cual, y una vez visto que las ciencias especulativas son de dos clases, particulares y universales, y como acerca de aquéllas ya se ha tratado anteriormente, sólo nos resta hablar ahora de la ciencia, cuyo objeto es, como se ha dicho, el ser, en cuanto tal; de todas las especies del mismo, hasta llegar a las materias propias de las artes particulares, y por fin, de todo aquello

que les es esencialmente anejo, reduciendo todo ello a sus causas primeras, que son los seres separados.

6. De aquí que esta ciencia no dé razón de otras clases de causa sino de la formal, la final, y, en cierto sentido, la eficiente. Quiero decir que [el sentido en que aquí se toma la causa eficiente] es distinto de aquel que tiene la causa eficiente en las cosas mudables, ya que en este caso no es condición [precisa] del agente el preceder, con anterioridad de tiempo, a su efecto, como ocurre en las cosas naturales.

De modo que así como, al asignar causas a alguna cosa en la ciencia natural, se parte del punto de vista de la naturaleza y de los seres naturales, así todo intento de señalar causas a las cosas existentes ha de provenir del punto de vista de la divinidad y de las cosas divinas, que son los seres que no existen en la materia.

7. En una palabra: el objeto primario en esta ciencia estriba precisamente en la exposición de las cosas que aun nos quedan por estudiar, mediante el conocimiento de las causas últimas de los seres sensibles. Pues habiendo sido ya declaradas en la física solas dos causas remotas, a saber, la materia y el motor, faltan ahora por exponer la formal, final y eficiente de los mismos. Porque entre el motor y la causa eficiente parece haber una distinción, ya que el motor sólo da a

lo movido el movimiento, mientras que la causa eficiente da la forma por la cual existe el movimiento. Sólo dicho conocimiento puede caracterizar a esta ciencia, pues las cosas mediante las cuales cabe ponerse al corriente (1) de la existencia de tales causas, son algo general, y eso aun después de admitido en este lugar lo demostrado en la física acerca de la existencia de un motor inmaterial.

8. En cuanto a la causa material y al motor último, en el citado lugar, es decir, en la física, existen principios mediante los cuales cabe ponerse al tanto de aquéllos; es más, no tienen exposición adecuada en otra ciencia [que no sea la física]; en especial el motor último (2). Por lo cual, las de-

---

(1) Las palabras وقف على significan en este y en otros pasajes de esta obra: *ponerse al corriente de, estar al tanto de, darse cuenta de,* y otras acepciones análogas. Elius Bochtor, en su *Dictionnaire français-arabe* (París, 1848), registra la siguiente acepción de وقف على: *Parvenir a connaître ce qui était caché.*

(2) En el estudio de los seres, que es lo que constituye el objeto de la ciencia en general, corresponde a la metafísica el estudio de la causa formal, final, y desde cierto punto de vista, la eficiente. Es decir, que no estudia la causa eficiente, en cuanto que es principio de los seres mudables, porque en esta última acepción la causa tiene que ser anterior en tiempo al ser por ella producido, mientras que la causa eficiente en esta ciencia prescinde del tiempo. Todas las causas estudiadas en la física, lo son desde el punto de vista físico,

mostraciones empleadas por Avicena para probar en esta ciencia [la existencia] de un primer princi-

---

mientras que las causas estudiadas en esta ciencia, lo son desde un punto de vista más elevado, desde el punto de vista divino, es decir, metafísico, que es el que corresponde a los seres inmateriales. Por consiguiente, la causa eficiente en la física tiene el carácter de causa física, mientras que en nuestra ciencia tiene el carácter de causa metafísica.

En resumen, en el estudio de las causas de los seres, corresponde a la física la investigación de las causas material y motriz; falta, pues, tratar de las causas formal, final y eficiente, en el sentido apuntado. No se crea que el hecho de haber estudiado en la física la causa motriz nos desliga de la obligación de tratar de la causa eficiente, pues ambos conceptos encierran distinta idea. En efecto, la causa motriz sólo puede proporcionar el movimiento, mientras que la causa eficiente suministra la forma, causa y raíz del movimiento.

Fué necesario que hubiese un estudio propio y especial de las citadas causas en esta ciencia, porque si es verdad que acerca de ellas había algunos datos, éstos eran demasiado generales e inconcretos, y eso aun después de incorporada a la metafísica la doctrina acerca de la existencia de un motor inmaterial. En cambio, las causas material y motriz tienen en la física principios suficientes, que pueden ponernos al corriente y darnos una idea exacta y apropiada de las mismas, tanto, que otra ciencia cualquiera no podría tratar de ellas de una manera real y propia, principalmente acerca del motor o causa motriz. Es verdad que Avicena pretendió demostrar por medio de la metafísica la existencia de un primer principio, prueba que corresponde a la física; pero s bien se mira, no ha podido emplear para ello pruebas verdaderas y apodícticas, sino argumentos fundados en verdades que no tienen otra base que su probabilidad y su aceptación

pio, son afirmaciones polémicas (1), de todo punto erróneas, que no dicen nada *ad rem*, como verás claramente por las refutaciones de que han sido objeto por parte de Abuhámid [Algazel] en su libro de *La Destrucción* [o *Tehâfot*] (2).

---

por la mayoría de los filósofos, verdades que, por toda esa serie de circunstancias, resultan allí completamente erróneas y, desde luego, poco detalladas y propias.

(1) Llámanse proposiciones polémicas las que tienen por fundamento su probabilidad y aceptación por la mayor parte de los filósofos. Desde luego se ve que el único método esencial y concluyente para llegar al conocimiento de la verdad consiste en el empleo de proposiciones apodícticas; por lo tanto, el uso de recursos de otra naturaleza (polémicos, sofísticos, retóricos y poéticos) no puede tener más que un carácter suplementario y, por decirlo así, de relleno, pero nunca fundamental y definitivo.

(2) Con una cita tan vaga no es posible saber en qué parte del *Tehâfot* refuta Algazel a Avicena, o por lo menos es difícil señalar con exactitud el lugar aludido. Sin embargo, habida consideración a la doctrina que Averroes acaba de exponer acerca del deslinde de campos y separación de materias físicas y metafísicas, cabe suponer que el error de Avicena estribaba en presentar, para probar la existencia de Dios, argumentos metafísicos, cuando para dicho objeto sólo a la física corresponde proporcionar argumentos. En efecto, esta misma doctrina sustenta Averroes en varias partes de su *Tehâfot*, en especial en la disputa décima, donde contestando a Algazel, dice: «Estas palabras obligan de una manera indudable al convencimiento a aquellos que para llegar a la conclusión de la existencia de un ser incorpóreo adoptan el método del *ser necesario*. Pero este procedimiento no lo si-

9. Por esta razón el que se dedica a esta ciencia [metafísica] toma, como hemos dicho, de la física el ser que estudia la metafísica, y presenta el punto de vista desde el cual ese ser es motor, no de otro modo que la misma ciencia toma de la astronómico-matemática (1) todo lo referente al número de los motores. Y no es que esté de más en esta ciencia, como quiere Avicena, lo demostrado en la física acerca de la existencia de principios separados; antes [tal estudio] es aquí imprescindible, ya que se vale de tal doctrina como de materia fundamental, pues dichos principios constituyen una parte de las materias de esta [ciencia].

---

guen los antiguos (filósofos), siendo Avicena el primero que lo ha empleado, hasta llegar a decir que era el mejor método de que se habían valido los antiguos. Mas lo cierto es que los antiguos, para llegar a la conclusión de la existencia de un ser incorpóreo que fuese principio del universo, sólo se valieron de cosas posteriores, a saber: del movimiento y del tiempo.» (*Tehâfot*, edic. del Cairo, 1302 Hégira, páginas 107 y 108). Por lo que se refiere al sentido genuino de la palabra *Tehâfot*, vid. el detallado y completo estudio de Asín «Sens du mot *tehâfot* dans les oeuvres d'Al-Ghazzâli et d'Averroës». (*Revue Africaine*, 1904.)

(1) Llámase a la astronomía صناعة النجوم التعالمية (ciencia astronómico-matemática) para distinguirla de la astrología judiciaria, llamada en árabe صناعة النجوم الطبيعية (ciencia físico-astronómica). Vid. acerca de este punto al astrónomo e historiador español Abulcásim ben Sáid en su obra طبقات الامم (Beyrut, 1912), pág. 60.

10. De lo dicho se deduce cuál sea el objeto y materias de esta ciencia. En cuanto a sus partes, si bien la doctrina metafísica la hallamos diseminada en las obras atribuídas a Aristóteles, pueden reducirse a tres (1). La primera estudia los seres sensibles, en cuanto existentes, así como todos sus géneros, que son las diez categorías, y todo lo a ellos inherente, refiriéndolos a sus primeros principios, en la medida que es posible en esta parte [de la metafísica].

11. En la segunda se estudian los principios de la substancia, que son los seres separados, dando a conocer cuál sea el ser de éstos y relacionándolos con su primer principio, que es Dios—sea bendito y ensalzado—, de quien da a conocer los atributos y actos que le son propios. Explica, además, la relación con Él de los demás seres, [demuestra] que Él es la perfección última y la forma y agente primarios; [en una palabra, declara] todo aquello que es propio de cada una de las cosas separadas y aquello que es común a muchas de ellas.

12. La parte tercera especula sobre las materias propias de las ciencias particulares, desha-

(1) No hay que confundir esta división en *partes* con la que más abajo hace nuestro autor en *libros* o *tratados*. La primera tiene un carácter más fundamental y se refiere a la división de materias; la segunda es más bien didáctica y pedagógica y atañe a la división del libro.

ciendo los errores en que acerca de ellas hayan incurrido los antiguos, cosa que tiene lugar en el arte lógica y en las otras dos artes particulares, que son: la física y la matemática. Proviene esto de que no es propio de las artes particulares el rectificar sus propios principios, ni deshacer [cualquier] error que en ellas ocurra, como ya se ha visto en el *libro de la demostración*. Tal propiedad sólo puede atribuirse a un arte general, que puede ser ésta (la metafísica), o bien el arte tópica. Sólo que a ésta le conviene impugnar las [diversas] opiniones con sentencias por todos admitidas, sin que se pueda estar seguro de que en ellas no vaya envuelto algún error; mientras que nuestra ciencia [las impugna] con afirmaciones ciertas, aunque éstas sean por concomitancia comunes. De aquí el que sea necesariamente esencial a esta ciencia el rectificar los principios de las artes particulares.

13. De [todo] esto se deduce que las partes esenciales de esta ciencia son sólo las dos primeras; en cuanto a la tercera, [se pone] en razón de mejoría; y, en efecto, siendo la existencia y el modo de ser de la mayoría de las materias propias de las ciencias particulares algo de suyo evidente, y [proviniendo] únicamente el error que en ellas [pueda haber] de los antiguos [filósofos], pertenece al completo conocimiento de las mismas el deshacer dichos errores, en la medida que la so-

lución de las dificultades que puedan ocurrir en una materia dada contribuye al perfecto conocimiento de ésta, una vez adquirido el conocimiento esencial de la misma.

14. Por nuestra parte, hemos creído conveniente distribuír este libro en cinco tratados. En el primero ponemos los preliminares, en lo cual nos hallamos ocupados [al presente], y explicamos las palabras empleadas en esta ciencia. En el segundo hacemos mención de aquellas cosas que son algo así como la especialización [del contenido] de la primera parte de esta ciencia. En el tratado tercero exponemos [las propiedades] generales inherentes a las cosas [estudiadas en el segundo tratado]. El cuarto comprende el estudio del contenido de la segunda parte de esta ciencia. El quinto (1) abarca el contenido de la tercera parte de esta ciencia.

15. La utilidad de esta ciencia es del mismo género que la utilidad [propia] de las ciencias especulativas, según lo declarado en el *libro del alma*, donde se ha [dejado] dicho que el objeto de la misma [ciencia metafísica] es procurar la perfección del alma racional, a fin de que el hombre adquiera su perfección última. Mas aun siendo la utilidad de esta ciencia del mismo género de la

(1) Este quinto tratado no ha llegado hasta nosotros, y probablemente ni llegó a escribirse. Vid. *Introducción*.

utilidad de las ciencias especulativas, es, sin embargo, más excelente en dignidad, ya que esta ciencia se toma, con relación a las demás ciencias especulativas, como fin y complemento, puesto que, mediante el conocimiento de la misma, se adquiere el de los seres en sus últimas causas, que es el ideal de la ciencia humana. Además, las ciencias particulares, sólo mediante ésta, pueden poseerse a la perfección, ya que, según lo dicho, ella es la que da validez a los principios de las otras, a la vez que deshace los errores que en ellas puedan ocurrir.

16. El lugar de orden [que a esta ciencia corresponde] en la enseñanza es después de la *física,* pues, según hemos dicho, se vale, como de fundamento material, de lo demostrado acerca de la existencia de formas inmateriales. Sin embargo, parece que el llamarla *ciencia que está después de la física* le corresponda por razón del lugar que ocupa en la enseñanza, pues desde otro punto de vista, es anterior [a la física] en existencia. Por eso se la denomina *ciencia primera.*

17. De lo dicho se deduce cuál es el objeto de esta ciencia, cuáles sus partes, su utilidad, relación y orden, y qué es lo que significa su nombre. En cuanto a los métodos de enseñanza que usa, son los mismos empleados en las demás ciencias. Las clases de demostración empleadas en ella son, en

su mayor parte, pruebas *quod* (1), pues en ella se parte siempre de lo más conocido para nosotros a lo más conocido en la naturaleza. Sin embargo, lo general de esta ciencia, según se ha dicho, o es algo evidente o próximo a lo en sí mismo evidente o es algo que se evidenció en la ciencia física.

18. Queda, pues, explicado aquello que primeramente nos hemos propuesto. Procedamos ahora a tratar de cada una de las cosas [comprendidas] en la parte primera de esta ciencia, una vez que hayamos explicado en cuántos sentidos se dicen los nombres aplicables a los [diversos] asuntos de [que trata] esta ciencia, y a las partes de los mismos asuntos. De este modo estarán en disposición de ser utilizados para el examen de cada una de las cosas que se han de investigar.

19. Decimos, pues, que [la palabra] *ser* se toma en varios sentidos, uno de ellos [en cuanto se aplica] a cada uno de los diez predicamentos, que

---

(1) La palabra دليل designa aquella clase de demostración apodíctica llamada en árabe برهان ان y en latín escolástico, *demonstratio quod.* Corresponde a la cuestión o pregunta: *si existe (algo)* = *an sit* = εἴ ἐστι u ὅτι ἐστι, y no da a conocer más que la existencia, a diferencia de la prueba برهان لم = *demonstratio quia*, que da a conocer la esencia, y corresponde a la pregunta *por qué.* Vid. *Tratado de Lógica*, por Abusalt de Denia, pág. 50, y su traducción, página 125, por C. Angel G. Palencia. Item Munk, *Melanges*, página 110, nota 3 *et alibi.*

pertenecen a aquellas especies de nombres que se predican [analógicamente o] según la vía de orden y relación (1), y no de una manera puramente equívoca o unívoca. Aplícase en segundo lugar [la palabra] *ser* a lo verdadero, que es aquello que existiendo en el entendimiento está conforme con lo que está fuera de él, como cuando decimos: ¿[Es verdad que] existe la naturaleza? ¿[Es verdad que] no existe el vacío? Dícese también de la *quiddidad* de todo aquello que tiene *quiddidad* y esencia fuera del alma, bien sea cognoscible, bien no lo sea tal esencia. Las diez categorías convienen en poder recibir esta doble significación de la palabra *ser*, [siéndoles aplicable] la una en cuanto tienen una esencia fuera del alma, y la otra, en cuanto [el ser] significa las *quiddidades* de dichas esencias [de las categorías]. De aquí que la palabra ser se reduzca a esas dos solas significaciones,

---

(1) Es una de las clases de predicación *analógica*, que consiste en que la razón de que una cosa sea predicada de otras muchas estribe, no en que todas éstas estén dentro de un mismo género (predicación equívoca), ni tampoco en que todas esas cosas sean entre sí equívocas, o lo que es lo mismo, con iguales palabras e ideas distintas, sino en que lo predicado les comprenda a todas, en cuanto que todas dicen relación a una cosa que se considera como tipo. Este concepto de predicación es sumamente amplio, pues dentro de él caben ideas pertenecientes a diversos géneros, así como también las palabras equívocas.

es decir, a lo verdadero y a lo que tiene existencia fuera del entendimiento, y dentro de esto a las especies y a las formas, es decir, a las formas y esencias de las especies.

20. El ser *per accidens*, considerado aisladamente, no puede ser concebido en el ser, pues la esencia de una cosa y la *quiddidad* de la misma no pueden ser *per accidens*. [El ser *per accidens*] sólo se concibe mediante una relación mutua de los seres. Y es que cuando comparamos dos seres que están en relación mutua tal, que el uno esté en la *quiddidad* del otro (como sucede, por ejemplo, con el centro respecto de la circunferencia, y con la igualdad de los ángulos de un triángulo respecto de dos ángulos rectos), o que cada uno de ellos exista en la *quiddidad* del otro (como existen uno en otro, por ejemplo, [los conceptos] de padre e hijo), dícese de ellos que existen de una manera esencial. Mas cuando no son [de tal naturaleza] que cada uno de ellos esté en la esencia del otro, dícese que están el uno en el otro de una manera accidental; así es, por ejemplo, nuestra afirmación de que *el albañil trabaja la madera* y la de que *el médico es blanco*. Significase también con la palabra *ser* la relación que une mentalmente el predicado con el sujeto, así como las palabras que designan esta relación, bien sea tal unión afirmativa o negativa, verdadera o falsa, esencial o accidental.

21. Estas son las acepciones más conocidas en que se toma la palabra *ser* en filosofía (1). [Dicha palabra] es un nombre trasladado, pues el sentido que esta palabra indica para el vulgo es un modo de ser determinado de la cosa. Así dicen: ha sido hallado lo perdido. En general, para la gente sólo designa la idea [de algo que está] en un sujeto que no puede ser dado a conocer por esa [palabra *ser*]. Por eso algunos creyeron que designaba un accidente de la cosa, y no la esencia de ésta, ya que vulgarmente era un nombre derivado. Mas no debe fijarse uno en esto; antes por la palabra *ser*

(1) El autor hace desde aquí un análisis, más bien lingüístico que filosófico, de la palabra *ser*. Hay que tener en cuenta que los traductores árabes han empleado para expresar la idea de *ser* la palabra موجود *(hallado)*, que no tiene, lingüísticamente considerada, significación *substantiva*, o para acomodarme más a su tecnicismo filológico, no es un nombre primitivo, sino derivado. Ahora bien; las ideas de primitivo y derivado se corresponden lógica y respectivamente con las de substancia y accidente, y de aquí el que hayan considerado al *ser* como un accidente. Averroes deshace este error, haciendo ver que si es verdad que lingüísticamente la palabra موجود no es más que un nombre derivado, desde el momento que se le ha dado la significación técnica de *ser* tiene que someterse a las condiciones de la idea de *ser*, que tiene una significación substantiva. Por lo tanto, los dos conceptos (vulgar y técnico) expresados por la palabra موجود son en realidad equívocos, es decir, tienen distinta acepción.

debemos entender aquí, si con el ser queremos significar la esencia, lo que se entiende cuando decimos: una cosa, una esencia; y, en general, [debemos entender por la palabra *ser*] lo que dan a entender los nombres primitivos.

Por eso vemos que algunos han creído que el ser que significa lo verdadero es el mismo que el ser que significa la esencia. A esto se debe también el que [algunos] hayan creído que era accidente, pues decían: si la palabra *almauchud* (ser) designara la esencia cuando decimos de la substancia que tiene una existencia [verdadera], habría una contradicción en las palabras. Y es porque ignoran que la palabra *almauchud* (ser) se toma aquí [en esta ciencia] en un sentido diferente del que tiene allá [entre el vulgo].

22. Además, si la palabra *ser* designara un accidente de la cosa, como afirma repetidas veces Avicena, se dará necesariamente uno de estos dos casos: que sea, o uno de los inteligibles primeros, o uno de los segundos (1). Si fuera inteligible primero, sería por necesidad uno de los nueve predicamentos [accidentales], y [en ese caso] no podría aplicarse la palabra *ser* a la substancia y

(1) Reciben el nombre de inteligibles primeros aquellos que existen en la realidad y en el entendimiento, y de inteligibles segundos aquellos que no existen más que en el entendimiento. La idea de caballo es un inteligible primero, la de hipogrifo un inteligible segundo.

a los restantes predicamentos accidentales, más que en cuanto les afectase dicho predicamento, a no ser que hubiese un género único de accidentes, común a las diez categorías, supuestos todos absurdos y torpes. En ese caso, no podría ser presentado como respuesta a [la cuestión] ¿qué cosa es? [formulada] acerca de cada uno de los individuos de las diez categorías; todo esto es de suyo evidente. Si fuera uno de los inteligibles segundos, que son aquellos que existen sólo en el entendimiento, no habría en ello inconveniente, pues uno de los sentidos, que hemos enumerado como aplicables a la palabra *ser*, es [precisamente] éste, que es sinónimo de *verdadero*. Mas esta acepción y aquella otra del ser aplicable a las esencias *in singulari*, difieren entre sí en gran manera, come se ve a poco que se reflexione. [Lo que se ha visto en esta cuestión] es norma constante en este hombre (Avicena), en todas [las doctrinas] que se citan como propias del mismo.

23. La *ileidad [alhuíya]* se toma como sinónima de aquellas acepciones que tiene la palabra *ser*, si bien no es aplicable a *lo verdadero*. Es también una palabra trasladada, pues entre el vulgo es una partícula [el pronombre *él*], mientras que aquí es un nombre (1). Por eso se le ha unido el

---

(1) Explica aquí Averroes el origen de la voz técnica *alhuiya* (الهوية) como derivada del pronombre هو *(él, ille)*,

aditamento propio de los nombres, formado por el artículo *al;* de esta [palabra] se deriva el *masdar*, que es la acción, es decir, la forma que da origen a la acción, diciéndose, en consecuencia, *alhuíya* de *alhua*, como se deriva [por ejemplo] *humanidad* de *humano* y *hombría* de *hombre* (1). La razón de que así hayan procedido algunos traductores, proviene de que creyeron esa [palabra] menos expuesta a errores que la de *ser*, que tiene forma de nombre derivado [en la lengua árabe].

---

más la terminación propia de los nombres abstractos y el artículo determinativo. Es, pues, como si en el tecnicismo de los escolásticos de la decadencia se hubiese derivado del pronombre *ille* el abstracto *illeitas*.

(1) Lo mismo رجل que انسان significan *hombre*, si bien la segunda palabra se aplica más bien al género humano y la primera al individuo. Para salvar la dificultad que representa la traducción de dos palabras de una lengua, que no tienen en otra más que una sola que corresponde exactamente, hemos tenido que echar mano de la palabra *hombría*, que si bien existe en castellano, sólo es en un sentido muy restringido. Al hablar Munk de este pasaje en *Melanges*, pág. 242, nota 2, y *Guide*, tomo I, pág. 231, nota 1, sustituye الرجولية من الرجل por الشخصية من الشخص. No se crea, sin embargo, que se trata de una variante. El traductor hebreo se encontró con la misma dificultad que nos ocurre a nosotros, y para salvarla creyó oportuno traducir las palabras correspondientes a *hombría de hombre* por *individualidad de individuo*. Ahora bien; Munk, al ver en el texto hebreo estas últimas palabras, retradujo الشخصية من الشخص.

24. La *substancia* se dice, en un sentido primario y más conocido, de lo concreto que ni está en sujeto (1), ni es en manera alguna predicable del sujeto. Dícese, en segundo lugar, de todo predicado universal que da a conocer la *quiddidad* genérica, o específica, o diferencial, de algo concreto. Se aplica en tercer lugar a todo lo significado por la definición, y dentro de tal significación [se aplica], bien a aquello que da a conocer la *quiddidad* de la substancia, bien a todo aquello que da a entender una cosa cualquiera de las pertenecientes a los diez predicamentos. Por eso se dice que las definiciones dan a entender las esencias de las cosas, si bien esto [que constituye la acepción últimamente indicada] sólo puede ser llamado *substancia* en un sentido relativo y no en un sentido absoluto.

25. Siendo la acepción más conocida de *substancia* la de algo concreto que ni está en un sujeto ni se predica de él, ya que ésta es la que reconocen todos los filósofos como [propia de la] substancia, aquello que según ellos da a conocer la esencia de una cosa determinada, aquello merece con mayor razón ser llamado *substancia*. Por

(1) Estas palabras no deben tomarse en el sentido de que no pueda llamarse sujeto a la substancia, puesto que ésta es sujeto de los accidentes, sino en el sentido de que no puede ser predicada la substancia, pues esto equivaldría a convertir el sujeto en predicado, en el orden lógico, y la substancia en accidente, en el orden metafísico.

eso, los que opinan que los universales de una cosa concreta son los que dan a conocer la esencia de la misma, creen que esos [universales] son los más dignos del nombre de *substancia*; mientras que los que juzgan que la corporeidad da a conocer la esencia de la cosa concreta, y que la misma tiene su fundamento en lo largo, en lo ancho y en lo profundo, llaman a las dimensiones *substancias*. A su vez, los que creen que la esencia concreta está constituída por partes indivisibles (1) llaman *substancias* a éstas; así oímos a los *motacálimes* de nuestro tiempo llamar al átomo

---

(1) Los *motacálimes* adoptaron la teoría atomística de Demócrito como base de su sistema teológico. Los átomos los designaban con el nombre de partes o partículas indivisibles اجزاء لا تتجزا. También solían llamar al átomo substancia única o aislada: الجوهر الفرد. Esas partículas o átomos no tienen ni cantidad, ni extensión y son creados por Dios. La generación y corrupción de los seres se verifica mediante la unión y disgregación, respectivamente, de dichos átomos. Vid. Munk, *Melanges*, 322; *Guide*, tomo I, página 313 de la traducción francesa. Aunque inusitada, uso aquí la palabra *motacálimes*, castellanizada, porque la de *teólogos*, más corriente, resulta algo inexacta, ya que, en todo caso, no podría referirse más que a los teólogos musulmanes. La voz متكلمون, que los traductores latinos vertieron en su sentido más material por *loquentes*, denota a los seguidores de una escuela, *el Kalam*, que tendía a defender racionalmente el dogma musulmán y a dar a éste una base científica.

substancia aislada. Del mismo modo, para los que opinan que el [ser] concreto consta únicamente de materia y forma, la materia y la forma de lo concreto merecen con más razón el nombre de *substancia*, y esto con arreglo al concepto que tengan de la materia y forma de cada uno de los seres.

26. El que todos en general hayan coincidido en ese juicio, es decir, en que lo más digno del nombre de substancia es aquello que da a conocer la esencia del [ser] concreto, débese a que sería torpe y absurdo [suponer] que los principios y elementos de la substancia no son *substancia;* pues aquello que es causa de una cosa cualquiera merece con más razón [tener] aquello de lo que es causa. Por ejemplo, la cosa misma que es causa de las cosas calientes, es más acreedora al nombre de *calor;* por eso, nadie ha supuesto como parte de la substancia, al accidente en cuanto tal, sino en cuanto da a conocer la esencia de la substancia concreta, como, por ejemplo, los que supusieron substancias a las dimensiones. En este supuesto, si se demuestra que hay un ser separado, que es causa de que exista esta substancia concreta, ese [ser] será llamado con más razón *substancia*; de aquí el que Aristóteles haya dado el nombre de *substancias* a las inteligencias separadas. La palabra *alchauhar* (substancia) ha sido tomada por los filósofos del *alchauhar* (perla) del

vulgo, que es la piedra preciosa de elevado valor. El punto de semejanza entre estas dos palabras se funda en que estas [piedras preciosas], a causa de su excelencia y preciosidad, son llamadas *chauahir* (joyas) por relación a los demás bienes, así como también al predicamento de substancia, que es el más noble de todos, se le da el nombre de *chauhar*.

27. El *accidente* se dice aquello que no da a conocer la *quiddidad* del [ser] concreto que no está en un sujeto. Es de dos clases (1): uno que no da a conocer la esencia de una cosa, o sea el individuo de accidente, y otro que da a conocer la esencia del individuo, y es el universal de accidente. La palabra *alárad* (accidente) está tomada de lo con ella significado por el vulgo, a saber: algo *que cesa rápidamente*. Se divide en las nueve

(1) Hay dos clases de accidente: individuo de accidente: blanco; y universal de accidente: blancura. El primero no puede dar a conocer la esencia del sujeto en que se halla: blanco no puede dar a conocer la esencia de hombre. El segundo da a conocer la esencia del individuo que a ese universal de accidente corresponde: conocida la esencia de la blancura, se conoce la esencia de lo blanco. Tal parece ser el sentido de las palabras de Averroes. Cabe, sin embargo, suponer que se refieran a la conocida distinción entre el accidente común y el propio. Lo blanco no da a conocer la substancia del hombre, pero sí lo risible, ya que, a pesar de ser accidental al hombre la risibilidad, sólo en el hombre se encuentra.

categorías de *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *en donde*, *cuando*, *situación*, *hábito*, *acción* y *pasión*. En el *libro de los predicamentos* (1) ya he explicado las significaciones de estas palabras. La *cantidad* se dice de todo aquello que puede ser medido por una de sus partes, aplicándose de una manera primaria y propiamente específica al número, y secundariamente a los demás géneros allí enumerados.

28. La *cantidad* puede ser o esencial o accidental. Esencial es, por ejemplo, en el número y en las restantes clases [de cantidad] que [allí] he enumerado. Accidental es, por ejemplo, en la negrura y en la blancura, pues la mensurabilidad les afecta, en cuanto que existen en la magnitud. La esencial existe en la cosa, de una manera primaria; tal es la esencia de la mensurabilidad en el número y en la magnitud. También puede tener una existencia secundaria y mediata; por ejemplo, el tiempo, que se computa entre las [especies] de cantidad, por razón del movimiento, y éste [a su vez] por razón de la magnitud. De una manera aun más remota entran en la cantidad lo pesado y lo ligero, pues éstas son cualidades, y en tanto les alcanza la mensurabilidad, en cuanto que existen en las magnitudes. De una manera más próxi-

(1) El estudio de las categorías o predicamentos es el objeto del libro primero del *Organon* aristotélico.

ma [entran en la cantidad] las demás cualidades existentes en las magnitudes; tales son: *lo grande* y *lo pequeño*, *lo estrecho*, *lo ancho* y *lo profundo*, pues estas cosas, si bien son cualidades, se computan como cuantitativas, por ser cosas que tienen una existencia primaria en las magnitudes.

29. En cuanto a la *cualidad*, se toma ahora en un sentido más general que aquel que tiene en *el libro de los predicamentos*, pues además de afirmarse de los géneros que allí he enumerado, se dice también de las formas específicas, como son *la humanidad* y *la animalidad*. [Entre las cualidades] hay unas que están en la substancia de una manera esencial, como el hábito y la disposición, y otras que lo están mediante otro predicamento, como la figura que está en la substancia mediante la cantidad. La *relación* acompaña a todos los diez predicamentos, pues existe en la *substancia*; tales son *la paternidad* y *la filiación*, y otras cosas por el estilo; en la *cantidad*, como *lo doble*, *la mitad* y *lo equivalente;* en la *cualidad*, como *lo parecido*, y *la ciencia y lo sabido;* en [la categoría *en*] *donde*, como *lo colocado* y *el lugar;* en el [predicamento de] *tiempo*, como *lo anterior* y *lo posterior*; en la [categoría de] *situación*, como *lo derecho* y *lo izquierdo*, y, [por fin], en los predicamentos de *acción* y *pasión*, como *el agente* y *el paciente*.

30. La diferencia entre estas cinco cosas, que se fundan en la relación simple, y la relación exis-

tente en la relación mutua (1) estriba en que la relación que se incluye en la relación mutua, es relación entre dos cosas, en las cuales la esencia de cada una de ellas se compara con la esencia de la otra; tales son, por ejemplo, *la paternidad* y *la filiación*; mientras que en la relación existente en [las categorías *en*] *donde*, *cuando*, etc., la relación entre dos cosas se toma sólo de parte de la esencia de una [con relación] a la esencia de otra. Por ejemplo, el [predicamento] *en donde* (2) está constituído por la relación del cuerpo al lugar, por lo cual en la definición de éste va incluído necesariamente el [concepto de] cuerpo; mas no se sigue necesariamente que en la definición de cuerpo vaya incluído el [concepto de] lugar; no es, pues, relativo [con relación mutua]. Mas, si se toma el cuerpo bajo la relación formal de [algo] *localizado*, entonces le afecta la relación mutua, llegando a

(1) La palabra نسبة expresa la relación unilateral y simple. Tal es, por ejemplo, la que dicen las cosas calientes al calor, que es el tipo y norma con la cual se comparan. Es el fundamento del fenómeno lógico conocido con el nombre de *analogía*. Por su parte, la palabra اضافة denota la relación bilateral y mutua, es decir, la que existe, por ejemplo, entre padre e hijo.

(2) Entre el cuerpo, considerado como tal, y el lugar, no puede haber más que una relación unilateral; mas si se considera al cuerpo, no como cuerpo, sino bajo la relación formal de cosa colocada, entonces la relación entre ambos es mutua y bilateral.

entrar en cierto modo tal predicamento en el de relación; otro tanto ocurre con las demás categorías en que figura la relación simple; en una palabra, la categoría de relación, unas veces, afecta por sí misma a las cosas relativas y no por intermedio de otra, como la filiación y la paternidad, lo izquierdo y lo derecho; y otras, afecta al ser, mediante otro, como [sucede en] el agente y el paciente, a los cuales afecta la relación, mediante las categorías de acción y pasión. La relación alcanza también a las demás propiedades inherentes a las categorías, como son la oposición y la contrariedad, la privación y el hábito. Por fin, la relación pertenece a los inteligibles primeros y también a los segundos, a cuya clase pertenece la relación entre el género y la especie.

31. La *esencia* se dice, en general, de aquel [ser] concreto, que ni está en un sujeto, ni se predica de él, o sea del individuo de substancia. Afírmase asimismo de todo aquello que da a conocer la substancia de algo concreto, a saber, de los universales de la substancia. También se aplica al [ser] concreto que está en un sujeto, como el accidente. Dícese, además, de todo aquello que da a conocer la *quiddidad* [de una cosa], o sea de los nueve predicamentos y de sus especies. Siendo esta palabra [esencia] significativa, por vía de anterioridad, de algo concreto que no está en un sujeto, debe con más razón aplicarse a aquello que

ni está en un sujeto ni es [a su vez] sujeto de cosa alguna, si es que hay alguna cosa que tenga tal propiedad. En cuanto a la esencia de una cosa, si se toma desde el punto de vista indicado, se significa con ella bien la *quiddidad* [misma], bien una parte de la *quiddidad.*

32. Cuando [se dice de] una cosa que es [tal] *por esencia*, esto se toma en varias acepciones. Una de ellas corresponde al [ser] concreto que no está en un sujeto. Afírmase también de aquello que da a conocer la esencia del mismo [ser] concreto, y, en general, de todo aquello de que se predica la substancia en general. Dícese también lo que es *por esencia* como opuesto a lo que es *por accidente*, según se ha explicado en el *libro de la demostración*, donde se ha dicho que esto tiene lugar en las proposiciones predicables (categóricas) de dos maneras: una, cuando el predicado existe en el sujeto, como la racionalidad va incluída en la substancia del hombre; otra, cuando el sujeto existe en la substancia del predicado, como existen, por ejemplo, en el triángulo los ángulos iguales a dos rectos. Ser *por esencia* se dice también de los predicados que existen de una manera primaria en sus sujetos; tal es, por ejemplo, la existencia del color en la superficie, y de la vida en el alma, pues el color está en el cuerpo mediante la superficie, y la vida en el cuerpo mediante el alma, siendo ésta una de las cosas significadas con

el nombre de predicado primero en las proposiciones demostrativas. Se dice ser *por esencia* del ser que no tiene causa anterior a él, ni causa eficiente, forma material y final. Tal es el motor primero, según lo que se ha visto en la ciencia física, y lo que vendrá después.

33. La *cosa*. En cuanto a la palabra *cosa*, dícese de todo aquello de que se predica la palabra *ser*. Tómase también en un sentido más general que aquel que tiene esta palabra *ser*, pues se aplica a toda idea representada en nuestra alma, bien exista fuera de ésta en la misma forma, bien no exista, como la cabra-ciervo (1) y el ave fénix; por eso decimos con verdad: *tal cosa*, ora tenga ésta existencia, ora no la tenga. De aquí que el término *cosa* se aplique a las proposiciones falsas, a las cuales no es aplicable la palabra *ser*.

34. La expresión *lo uno* pertenece a una de las especies de nombres análogos (2). Así, pues, *lo*

---

(1) La palabra عنزايل está compuesta de عنز = cabra y ايل = ciervo. Corresponde a la de *hircocervus*, que se encuentra en las traducciones latinas de Aristóteles. Vid. *De phisico auditu*, libro 4.º, al principio. *Edit. Junctas.*

(2) Los peripatéticos griegos y árabes hacían de las palabras, en relación con lo por ellas significado, la siguiente división: 1.º Nombres *diversívocos* (ἀλλώνυμα. متباينة), que siguen la orientación normal y corriente en el lenguaje, consistente en que a cada nombre distinto corresponda distinta idea.—2.º Nombres unívocos (متواطئة), que designan co-

uno numérico se aplica en un sentido primario y más conocido a lo continuo, como cuando decimos: *una* línea, *una* superficie, *un* cuerpo. De todas estas cosas, aquella a que primariamente se aplica el [concepto de] *uno* es la que es perfecta, es decir, la que no es susceptible de aumento y disminución, como la línea circular y el cuerpo redondo. Lo continuo puede serlo, bien por sí mismo, como la línea y la superficie; bien a causa del concepto [de algo] existente en lo continuo, como ocurre con los cuerpos de partes homogéneas, debiéndose a eso el que pueda decirse que esta agua determinada, por ejemplo, es una. Dícese también *lo uno* de cosas ligadas que están en contacto, como son aquellas que tienen un solo movimiento, y [entre éstas], a las que con más razón se aplica el [nombre de] *uno*, son las que están ligadas por naturaleza; tales son las partes uni-

---

sas que tienen un mismo género y distinta especie, por ejemplo, caballo, hombre. — 3.° Nombres equívocos (Ὁμώνυμα, مشتركة), que tienen igual nombre y significación diversa. Ejemplo: León (zoología) y León (astronomía). — 4.° Nombres análogos (مشككة), que se relacionan con un tipo común; por ejemplo, cosas *militares* que dicen relación a la *milicia*. — 5.° Nombres sinónimos (Συνώνυμα. مترادفة), que tienen voces distintas y significación igual. Ejemplo: bello, hermoso. — 6.° Nombres derivados (Παρώνυμα. مشتقة), que se originan de otro que se considera como primitivo, como dorado, de oro, etc.

das por trabazón, y así se dice *una* mano, *un* pie, y de aquí que no tengan más que un movimiento único. Afírmase, además de esto *[lo uno]*, de las cosas ligadas por el arte, y así [se dice] *una* silla, *un* armario. Tales son las acepciones más corrientes que tiene *lo uno* numérico.

35. Dícese también *lo uno* del individuo *uno* en la forma, como Zaid y Amru. En una palabra, con *lo uno* quiere significar el vulgo [todas] estas cosas, en cuanto están separadas de otras y aisladas por su esencia, ya que a primera vista no puede apreciarse más sentido de la unidad que el indicado. Por eso se afirma del concepto de unidad numérica ser aquella mediante la cual se dice de cada cosa que es *una*. Ahora bien, entre dichas cosas, hay unas que están separadas por los lugares que las contienen, siendo esta [clase de] separación la más conocida. Hay otras que están separadas por sus límites, como son las que están en contacto; y en otras [por fin] sólo existe una separación mental, y en este sentido afecta el número a lo continuo. Esto supuesto, lo uno numérico en dichos seres sólo designa cosas ajenas a la esencia de los mismos, así como los accidentes que les son inherentes, en cuanto son indivisibles.

36. Así es como se produce en el entendimiento *lo uno* que es principio del número; y es que el entendimiento, al abstraer de los dichos individuos ese concepto de indivisibilidad en dos o

más individuos, resulta entonces lo uno que es principio del número; y si el entendimiento repite esa [operación], se produce el número. Desde este punto de vista, entra el número [a formar parte de] los diez predicamentos en la categoría de cantidad, teniendo como principio la unidad, ya que el número no es otra cosa que un agregado de unidades, tomadas en el sentido indicado. Y [no sólo es principio, sino que también] medida [del número], ya que éste sólo por la unidad puede ser medido, y por ella afectar la medida a las cosas en las cuales existe, de una manera primaria y natural, [tal medida], o sea lo indivisible, respecto de estas cosas; tal es el primero en el género de cualidades y en el género de cosas cuantitativas. Pero el vulgo no conoce más acepciones del número que la indicada.

37. En esta ciencia [metafísica] *lo uno* se toma como sinónimo de *ser*. Por eso lo uno numérico puede referirse al individuo que no es susceptible de división, como tal individuo, así decimos: un hombre, un caballo. En un sentido parecido decimos que es una la cosa que resulta de la mezcla de [otras] muchas, como el oximiel resultante de la mezcla de vinagre y miel; si bien no tiene punto de semejanza con el concepto de unidad que nos lleva a afirmar de lo continuo que es uno, pues lo continuo no es divisible en partes naturalmente determinadas en número, como ocurre en el oxi-

miel. Esto, además de que la separación en las magnitudes continuas es algo que se sale de la substancia de las mismas, mientras que la separación en la cosa resultante de la mezcla no es algo que se sale de la substancia de las partes constitutivas de la mezcla. La aludida especie [de unidad] no pertenece al género de las cosas compuestas de más de uno, pues las partes del compuesto existen en acto en el compuesto, mas no así las partes del oximiel en el oximiel.

38. Es evidente que la unidad en la presente cuestión, si con ella se alude a lo uno individual, implica precisamente una separación del individuo concreto, esencial y *quidditativa*, y no una separación [producida] por algo ajeno a su esencia, como sería, por ejemplo, el afirmar de esta agua en concreto que es una en número, pues la separación en tal cosa sólo es algo accidental en el agua; de aquí que quede [siempre] la misma agua, sepáresela o no, en conformidad con la propiedad que tienen los accidentes de ir sucediéndose en el sujeto, sin que éste cambie substancialmente.

39. Esto fué lo que indujo a creer a Avicena que lo uno numérico designaba sólo un accidente de la substancia y de las demás cosas separadas [por el concepto de unidad], no siendo posible que designara la substancia de la cosa, o lo que es lo mismo, que denotara una separación que no añadiese algo [accidental] al concepto de substan-

cia. Y es que se figuraba que, una vez concedido que lo uno denota una separación que fuera accidente en el accidente y substancia en la substancia, el número se compondría de accidentes y substancias y no estaría incluído en la categoría de cantidad, lo que sería absurdo. «Además, decía, de suponer que no designa [la unidad] más que la substancia, se seguiría otro absurdo, consistente en que las substancias se sustentasen en los accidentes, pues no siendo bajo este supuesto, ¿cómo podremos decir de un accidente determinado que es uno?» (1). Su error parte precisamente de haberse fijado en la significación vulgar de lo uno, lo que le llevó a creer que las separaciones y unidades de las cosas eran accidentes en los seres separados [por el concepto de unidad], como explicaremos más [particularmente], cuando tratemos de la unidad y de la multiplicidad.

40. Predícase también en esta ciencia *lo uno* numérico de las substancias separadas, las cuales son en general más acreedoras a la denominación de unidad numérica, ya que no son divisibles, ni cualitativamente, a la manera que se divide el [ser]

---

(1) Es decir: ¿cómo podríamos aplicar la unidad al accidente? Decir: un accidente o accidente uno supone poner al accidente como sujeto de la unidad. Ahora bien; si la unidad índica substancia, tendremos al accidente sujeto de la substancia, lo que trastorna la noción de ambos conceptos.

concreto en materia y forma, ni tampoco cualitativamente, como se divide lo continuo. En cuanto a esta clase de unidad numérica, es evidente, en último término, que por un lado se asemeja a lo uno individual, y por otro a lo uno específico; aseméjase al individuo, en cuanto que no es predicable de muchos, ni se dice finalmente [que está] en un sujeto; y a la especie, en cuanto que es un concepto de unidad, inteligible por su naturaleza. Todas estas son las acepciones que tiene lo uno numérico.

41. Afírmase también la unidad de lo uno formal en cinco maneras: la primera [corresponde a] lo uno específico, como cuando decimos de Zaid y de Amru que son una sola cosa, en cuanto a la humanidad. La segunda [se refiere] a la unidad genérica, como cuando afirmamos del individuo hombre y caballo que son una sola cosa por razón de la animalidad. El género puede ser próximo o remoto. Ahora bien, todo lo que es uno específicamente, lo es genéricamente, pero no viceversa. A lo uno genérico se acerca lo uno material. La tercera [especie de unidad corresponde] a lo uno por razón del sujeto que es suceptible de múltiples definiciones, como son [las de] que crece y disminuye. La cuarta [especie] se refiere a lo uno por relación, como cuando decimos que es una sola la relación del capitán a la nave y la del rey a la ciudad; y la quinta a lo uno accidental, como cuando

decimos: la nieve y el alcanfor son una misma cosa, en cuestión de blancura. Todos estos son los sentidos que tiene lo uno esencial.

Dícese también: *lo uno por accidente* como opuesto a lo uno por esencia, y así decimos que el médico y el albañil son una misma cosa, cuando por accidente el albañil es médico. Este caso sólo puede darse en los conceptos compuestos (1), más no en los simples, ya que la esencia de un ser determinado no existe de una manera accidental.

42. Queda, pues, evidenciado en cuántos sentidos se toma la [palabra] *unidad* en esta ciencia, con lo cual habrás visto que es sinónimo de [la palabra] *ser*; así como que investigar en esta ciencia el primer [ser] de cada uno de los [varios] géneros de seres, y en especial el que se refiere al género de substancia, monta tanto como investigar la unidad primera en cada género, con la diferencia de que [esta propiedad] afecta al principio en cuanto es unidad de una manera distinta a como le afecta en cuanto es ser. Por eso la palabra *uno* se predica en un sentido analógico de lo primero indivisible en cada género. Ahora bien, lo que en este asunto merece con más razón el nombre de primero, es, desde el punto de vista de la materia, la unidad en la substancia, y desde

(1) Vid. el párrafo 20 de este libro primero.

el punto de vista de norma y medida, la unidad en la cantidad numérica.

43. En cuanto a la unidad numérica, puede darse el caso de que lo indivisible en forma sea divisible en cuantidad, en el sentido en que es, por ejemplo, el hombre uno y uno el caballo, o de que [una cosa] sea indivisible a la vez en cuantidad y en forma. Esto [último] puede tener lugar de dos maneras: si es [algo] que tiene posición, tenemos el punto, y si no tiene posición, será lo *uno* universal, que es principio del número y expresión natural de todas las cosas numeradas. De modo que todo lo que no sea éste [uno universal], sólo es expresión [o representación] por semejanza, como sucede con los pesos y medidas y otras cosas por el estilo en los sistemas de pesar [y medir]. Conviene tengas presente que la palabra *uno* puede reducirse a cuatro clases: lo uno continuo, lo uno en cuanto que es todo y [algo] general, lo primero y simple en cada genero, y lo uno universal, predicado por vía de anterioridad y posterioridad, es decir, de una manera análoga, de todas las cosas, por el estilo aquí enumeradas.

44. *Lo idéntico*, *lo opuesto*, *lo otro* y *lo diferente*. Lo idéntico se toma en [ciertas] acepciones que se reducen a las mismas que tiene *lo uno*. Hay lo idéntico en número, que se da en aquello que tiene dos nombres, como cuando decimos: Mohámed es [el mismo] Abdalá, y en general,

cuando se indica con dos signos una sola cosa. Hay [también] lo idéntico en especie, como cuando decimos: tú eres [lo mismo] que yo en cuanto a humanidad, y lo idéntico en género, como cuando decimos que este caballo es [lo mismo que] este asno, en cuanto a la animalidad.

Existe también lo idéntico por relación, [lo idéntico] por razón del sujeto y [lo idéntico] por accidente, de todo lo cual se han dado ya ejemplos. Todo esto pertenece al capítulo de lo que es [idéntico] por esencia, que es lo que se pretende [investigar] en esta ciencia y en las otras. Existe también lo idéntico por accidente, que solamente tiene lugar de una manera determinativa (1), como si decimos del músico que es médi-

---

(1) En nuestro manuscrito parece leerse تحذير, a cuya palabra responde la de *conservationis*, que figura en la traducción latina. Por eso hemos sustituído esa palabra, que no da un sentido satisfactorio, por la de تحديد, que trae la edición del Cairo y que también aparece traducida en el texto latino por *determinationis*. El sentido de la frase parece ser el siguiente: La identidad accidental, es decir, la motivada por la comparación de dos propiedades, de las cuales una es accidental, sólo puede existir en un caso particular, determinado y concreto y no de una manera universal. Se puede decir qùe hombre y músico son una misma cosa, cuando se dé el caso de que ese hombre sea músico. Mas no puede decirse que hombre y músico son una misma cosa, hablando de una manera general y absoluta. Vid. Aristóteles, *Metafísica*, libro 5.°, capítulo IX.

co, cuando se da la coincidencia de que el músico sea médico.

45. Lo idéntico en especie, cuando se refiere a la substancia, se llama *semejante;* si reside en la cuantidad, se llama *equivalente*, y si está en la cualidad se llama *parecido*. Lo parecido tiene varias significaciones, entre otras [la que se aplica] a las superficies cuyos ángulos son iguales y cuyos lados están relacionados. Se da también el nombre de cuerpos parecidos a aquellos que tienen figuras parecidas, que son aquellos que tienen igual número de superficies de formas iguales. Se aplica también a aquellas cosas cuya forma pasiva es una sola, como, por ejemplo, dos cosas rojas, que son iguales en lo rojo. Dícese además de dos cosas, de las cuales una es de menor pasibilidad, como dos cosas rojas, de las cuales una es de color menos rojo. [Por último, lo parecido] se dice de aquellas cosas que tienen muchas propiedades comunes, como cuando decimos del estaño que se parece a la plata y al plomo.

46. En cuanto a *los opuestos*, se designa con ellos a cuatro especies [de cosas] que ya he enumerado en el *libro de los predicamentos,* en donde los he dado a conocer por medio de [oportunas] descripciones (1), y son: la afirmación y la negación,

---

(1) La palabra رسم, que se corresponde con la griega ὑπογραφή y con la escolástica *descriptio*, se diferencia de la

los contrarios, los relativos y el hábito y la privación. Sin embargo, la palabra *contrario* se dice a veces en un sentido más general que el que tiene allí, pues en el citado lugar se ha dicho que los contrarios son en realidad de un mismo género. Mas, por semejanza con éstos, se llama también contrarios a los que no convienen en un mismo sujeto, aunque sean diferentes en género. También se llaman contrarios, por extensión, aquellos que pertenecen por algún motivo a los mismos o tienen con ellos alguna relación, como la de ser activos o pasivos con relación a ellos, o están relacionados de alguna manera con dichos contrarios.

47. También la palabra *privación* se toma en más sentidos de los enumerados allá [en la lógica]. En efecto; las especies allí enumeradas son tres solamente: una [consistente en] que no tenga una cosa determinada lo que debe tener y en el momento en que debe tenerlo y sin que sea posible que lo tenga en lo futuro; tal sucede, por ejem-

---

verdadera definición en que no da, como ésta, la diferencia, sino el accidente común o el propio. He aqui la definición que da Averroes mismo de la descripción: واما التى تاتلف من الاشياء المتاخرة فهى احرى ان تسمى رسوما: «En cuanto a aquellas (definiciones) en cuya formación intervienen propiedades posteriores (a la esencia de la cosa), deben ser llamadas con más razón descripciones.» Vid. Munk, *Melanges*, pág. 108, nota 1.

plo, con la calvicie y la ceguera. La segunda [consiste en] que, junto con esas condiciones, sea posible el que la cosa tenga en lo futuro eso [de que está privada]; tales son, por ejemplo, la pobreza y la desnudez. La tercera [consiste en] que no tenga un sujeto determinado aquello que debe tener y en el estado en que debe tenerlo, como sucede con lo bizco en los ojos y la deformidad en los miembros.

Por lo que se refiere a otras acepciones que no sean éstas, designadas por la palabra *privación*, algunas están constituídas por la ausencia, en una cosa dada, de aquello que puede existir en el ser, tomado en general, como cuando decimos de Dios que no es mortal ni perecedero. Otras son tales que se refieren a una cosa que no tiene aquello que existe de suyo en la especie; así decimos, de la mujer, que no es macho. Otras [en fin] son tales que se refieren a una cosa que no tiene algo que debe tener en otro momento, como cuando decimos del niño que no es inteligente.

48. En cuanto a [la palabra] *otro* [o distinto] se toma en acepciones opuestas a aquellas en que se toma lo *idéntico*. Hay, pues, lo otro numérico, específico, genérico, relativo y por razón del sujeto. Diferénciase *lo diferente* de *lo otro* en que una cosa es *otra* por sí misma, mientras que *diferente* lo es por algo que hay en ella; de aquí se sigue que lo diferente se diferencia en algo y en algo

conviene [con el otro miembro de la diferencia].

49. *Potencia y acto.* Mas porque el ser se divide en potencia y acto, debemos considerar cuántas acepciones tienen la potencia y el acto. Así, pues, la potencia se toma en varios sentidos: uno que se aplica a las potencias de los seres que son motores de otros, en cuanto que los mueven, bien sean físicas, bien racionales dichas potencias. Ejemplos: el calor quema, el médico cura, y en general [todo aquello que se refiere a] las artes prácticas. Otra clase [hay de potencia] aplicable a aquellas potencias que tienen como propiedad el ser movidas por otras y son opuestas a las potencias motoras. Dícese también de aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento, en lo cual se distingue la naturaleza del arte. Aplícase asimismo la potencia a la acción buena, y así se dice: Fulano tiene *potencia* para hablar y andar y para todo aquello que caracteriza a cada hombre, en cuanto es capaz de obrar eso que le caracteriza.

50. Predícase también de todo aquello que, obrando [de suyo] con facilidad, ofrece, sin embargo, resistencia a ser hecho, como se ha dicho [al tratar] de la categoría *como*. Los geómetras la emplean también en otro sentido, pues dicen que tal línea, por ejemplo, tiene la potencia de [o equivale a] tal otra, cuando el cuadrado de la una tiene el mismo valor que el cuadrado de la otra. A

todas estas cosas sólo es aplicable la palabra potencia por vía de semejanza, pues el empleo más corriente en filosofía y más vulgar entre los filósofos de la palabra *potencia*, se refiere al modo de ser de una cosa que está en disposición de existir después en acto. Esta es precisamente la potencia de la que se predica la materia, y aquella que merece con más razón, como hemos dicho, el nombre de potencia. Y, en efecto, si bien se considera, se verá que todas aquellas cosas que hemos enumerado como susceptibles de que se les aplique la palabra *potencia*, sólo lo son por semejanza con esa [acepción de la palabra potencia]. Porque de los hábitos y de las formas, en tanto decimos que son potencias, en cuanto unas veces obran y otras no, semejando consiguientemente algo que está en potencia. A su vez, cuando decimos de una cosa que tiene potencia para otra, se quiere significar que tiene una disposición excelente [para esa otra cosa], sentido que aparece asimismo en todas [las demás acepciones].

51. También suele decirse que las partes de una cosa existen en potencia en dicha cosa, y esto de dos maneras, según se refiera a aquellas partes que provienen de la cualidad, como son la materia y la forma, o a aquellas otras que se derivan de la cantidad. Estas [últimas], cuando son tales que [sólo] están contiguas, constituyen una pura potencia; mas cuando existen en acto en la cosa,

pero ligadas o pegadas unas a otras, el nombre de potencia se predica de ellas por vía de posterioridad. En un sentido parecido a éste existen las partes indivisibles [o átomos] en el compuesto, según opinan los partidarios de tal teoría.

Esa verdadera potencia, unas veces tiene un agente exterior que la pone algún obstáculo, y en ese caso, puede realizarse o puede no realizarse, como sucede, por ejemplo, cuando el esparto quema; y otras, no tiene obstáculo alguno externo, y entonces la potencia se realiza y se reduce al acto de una manera necesaria; tal sucede con las relaciones celestes (1) que están primero en potencia y después en acto.

52. Ser en acto es aquel que no es ser en potencia. Sus especies vienen a ser las mismas que las del ser en potencia, así como las especies de los dos se reducen a las diversas clases de categorías. La potencia, en cierto aspecto, es una privación, si bien pertenece a aquella clase de privaciones en las cuales la cosa que constituye la priva-

---

(1) La edición Cairo, en vez de نسب pone نصب, y la traducción latina, *situs*. Quizá se refiera a las diversas posiciones que por razón de su movimiento van adquiriendo sucesivamente los cuerpos celestes. Estos, al tener en acto una situación determinada, están en potencia para las siguientes; mas como su movimiento es, según la teoría peripatética, necesario y eterno, las posiciones sucesivas no pueden ser estorbadas por obstáculo alguno.

ción puede existir en la futuro. Queda, pues, evidenciado en cuántos sentidos se toman la potencia y el acto. Ahora bien, la no-potencia tiene a su vez acepciones parecidas.

Como la palabra *no-potencia* tiene las mismas divisiones que la privación, unas veces es algo necesario, como cuando decimos que la línea del radio no tiene la potencia [o el valor] de un lado del cuadrado, y otras es algo posible, como cuando decimos de un niño que no tiene potencia para andar.

53. *De lo perfecto e imperfecto, del todo, de la parte y del conjunto.*

Lo *perfecto* se toma en varias acepciones. Una de ellas se refiere a aquello fuera de lo cual no existe cosa alguna, y en este sentido decimos del mundo que es perfecto. En un sentido parecido se dice que la circunferencia es completa, por no ser susceptible de aumento ni de disminución; así como afirmamos de la línea recta que es imperfecta, ya que admite aumento y disminución, aun después de trazada.

También decimos del cuerpo que es perfecto porque no hay cosa alguna que tenga más dimensiones que aquellas en que se divide el cuerpo; mientras que de la línea y de la superficie decimos que son imperfectas, por tener aquélla una sola dimensión y ésta dos. Del número *tres* se dice asimismo que es perfecto porque tiene prin-

cipio, fin y medio, acepción ésta que se parece a la primera.

54. Además, se llama perfecto a todo aquello que es excelente en su género, como cuando decimos: médico perfecto, perfecto tañedor de laúd. En tal sentido decimos de los seres que son perfectos, puesto que nada les falta que corresponda a su perfección. La misma acepción se hace extensiva a las cosas malas, por lo cual se dice: ladrón perfecto, embustero perfecto.

También se denomina perfectas a aquellas cosas que, además de alcanzar su perfección propia, ésta resulta excelente, en sí misma considerada; en este sentido decimos de los seres separados que son perfectos, mientras que las cosas causadas por ellos afirmamos que son imperfectas. Desde este punto de vista, lo que es más digno del nombre de perfecto es el primer principio, ya que él es causa de todo, sin ser efecto de cosa alguna, y, por consiguiente, sólo de sí mismo recibe su complemento, mientras que todos los seres lo reciben de él, de donde proviene que sea el ser más completo en cuanto a perfección. También se dice la [palabra] *perfección*, en un sentido extensivo, de todo aquello que tiene relación con cada una de las cosas a que se aplica dicha palabra.

55. *Todo* designa aquello que comprende el conjunto de las partes, y fuera de lo cual no existe cosa alguna. En general, es sinónimo de lo que

se designa con la [palabra] perfecto en su primera acepción. Así, decimos del cuerpo, que tiene *todas* las dimensiones. Puede decirse que *el todo* es de dos clases: uno que es continuo, es decir, que no tiene partes en acto, y otro discreto, que es a su vez de dos clases: una, constituída por algo cuyas partes están situadas unas junto a otras, como sucede con los miembros orgánicos, y otra, formada por algo cuyas partes no tienen posición; tales son los números y las letras. [Los filósofos], sin embargo, suelen distinguir a la primera clase, constituída por *lo continuo*, con la palabra *todo*, y a la segunda, formada por lo discreto de sus partes, con la palabra *conjunto*.

56. *Las partes* son de dos clases: unas, propias sólo de la cantidad, que pueden ser mensurativas o no mensurativas de otra cosa, estar en acto o no estar en acto, ser homogéneas o no. La otra clase de lo designado por la palabra *parte* está constituída por aquello en que es divisible una cosa, desde el punto de vista de la cualidad y de la forma. En este sentido decimos que los cuerpos constan de materia y forma, y que la definición consta de género y diferencia.

57. *Lo imperfecto* en su sentido [obvio] se dice de aquello que no es *perfecto*, como cuando decimos: imperfecto tañedor de laúd, imperfecto flautista. Aplícase también a aquel ser cuya perfección no es excelente en sí misma, aunque lo

sea en su género; y así decimos, de todos los otros seres, que son imperfectos con relación al primer principio.

Lo imperfecto en cuanto a la cantidad no siempre se puede decir que es imperfecto, sino que esa cosa [imperfecta] debe ser tal que sus partes estén ligadas unas a otras, que éstas sean heterogéneas y que además la cosa que se dice faltar exista en eso [que es imperfecto] por naturaleza, y [por último], que aquello que constituye a una cosa en estado de imperfección no sea tal que con ello perezca la substancia de la cosa, pues de aquello cuya desaparición implica la desaparición de la substancia del ser, no cabe afirmar que haga a la cosa imperfecta. En un sentido parecido se llama imperfectas a las cosas artificiales. En cuanto a lo excesivo, se toma como opuesto a lo imperfecto [o deficiente].

58. *Lo anterior y lo posterior* se toman en cinco acepciones: 1.ª Anterior en tiempo. 2.ª Anterior en orden, que tiene lugar cuando se toma como base un principio determinado, cosa que puede verificarse, bien en la dicción, bien en el lugar. 3.ª Anterior en nobleza. 4.ª Anterior en naturaleza, y 5.ª Anterior en causalidad. En el *libro de los predicamentos* he dado ya a conocer lo significado por cada una de estas cinco divisiones, y no hay para repetirlo el motivo de una nueva acepción. Lo *anterior* puede tener una sexta acepción

aplicable a lo anterior en conocimiento, pues no todo lo que es anterior en conocimiento lo es en el existir.

59. Las palabras [árabes] *sábab* e *ila,* [que significan *causa*], son dos palabras sinónimas, aplicables a las cuatro [clases de] causas, que son: la materia, la forma, el agente y el fin; y por semejanza se aplica también a las cosas relacionadas con esas [clases de causa].

Las causas, como ya se ha dicho en otra parte, pueden ser próximas y remotas, esenciales y accidentales, particulares y generales, compuestas y simples, y cada una de éstas puede estar en acto y en potencia. Además, entre las causas, hay unas que están en la cosa, como son la materia y la forma, y otras que están fuera de la cosa, como son el agente y el fin.

60. La *materia* tiene varios grados. Uno lo constituye la materia prima, que es informe. Otro grado lo constituye la materia dotada de formas, cosa que tiene lugar en los cuatro elementos, que son la materia de los cuerpos compuestos. Esta clase de materia es de dos especies: una que equivale a ese estado [de la materia] que acabamos de mencionar, caracterizado por el hecho de no desaparecer totalmente la forma primitiva cuando sobreviene otra, sino que la forma de la materia existe en ella como algo intermedio, según se ha demostrado en el *libro de la generación y de*

la corrupción (1). La segunda especie está constituída por la materia en la cual subsiste la forma de la materia al advenimiento de otra forma; tal es la disposición, existente en algunos cuerpos de partes homogéneas, para recibir el alma. Esta [materia] es la que más propiamente recibe el nombre de sujeto. También suele llamarse a las partes del compuesto, en cuanto cuantitativas, materia del compuesto; y en este sentido, los partidarios de los átomos dan a éstos el nombre de materia. Tales son las acepciones en que se toma en filosofía la palabra *materia*.

61. A su vez, la palabra *forma* tiene varios sentidos, pues hay formas de cuerpos simples, las cuales son [propias de cosas] inorgánicas; formas de cuerpos orgánicos, que son las almas; y formas de cuerpos celestes, que se parecen a los cuerpos simples, en cuanto que son inorgánicos, y a los orgánicos, en cuanto que se mueven por sí mismos. Todo esto fué declarado en la ciencia física. Se toma también la forma por la cualidad y cantidad resultantes de la mezcla como tal, siendo por esto por lo que las formas de los cuerpos de partes homogéneas se diferencian unas de otras y se hallan afectadas de sus cualidades propias, como, por ejemplo, la dificultad de destruc-

(1) Es uno de los tratados que integran el manuscrito cuya última parte traducimos.

ción, propia del oro, y otras cualidades por el estilo.

62. La palabra *principio* se predica de todo aquello a que es aplicable la palabra *causa*. Dícese, además, de todo aquello por donde comienza el movimiento en una cosa, como el extremo de un camino, que es el principio del viajar. También se llama principio a aquello por donde es mejor que empiece el proceso de una cosa; por ejemplo, en la enseñanza es frecuente no empezar por los primeros principios naturales, sino por lo más fácil. Todo lo que, fuera de lo dicho, reciba el nombre de principio, lo recibirá por razón de semejanza con alguna de las acepciones apuntadas; en este sentido decimos de las premisas que son *principio* de la consecuencia, pues tal denominación en tanto se atribuye a aquéllas, en cuanto que son causa eficiente de la consecuencia, o materia de la misma.

63. *Elemento* se denomina aquello en que viene a resolverse una cosa, desde el punto de vista de la forma; así decimos que los cuatro cuerpos (1) llamados agua, fuego, aire y tierra son *elementos* de los demás cuerpos compuestos. También se

(1) Nuestro manuscrito emplea la forma بسائك hasta cuando esta palabra tiene carácter de adjetivo; así dice, por ejemplo, الاجسام البسائك en vez de الاجسام البسيطة, que es lo gramaticalmente correcto.

llama elemento a aquello que se cree ser la parte más diminuta en una cosa, según el parecer de los partidarios de los átomos. También suele decirse de los universales que son los elementos de las cosas particulares, según la opinión de los que creen que [dichos universales] son principios de las cosas, hasta el punto de que lo que es de más universalidad, tiene más derecho a ser llamado *elemento*.

64. Se llama *necesidad* a aquello sin lo cual no es posible que exista un ser dado, cosa que tiene lugar por razón de la materia, como cuando decimos que el animal que está dotado de sangre, por necesidad ha de respirar. Asimismo se llama necesidad a la *coacción*, que es lo contrario de la elección. De aquí que los poetas griegos la hayan descrito como algo *dañino y que entristece* (1). También se dice necesidad aquello que no puede ser de otro modo y manera, y desde este punto de vista decimos que los cielos son [necesariamente] eternos.

65. La palabra *naturaleza* se aplica al conjunto de las cuatro especies de mutación, que son: generación y corrupción, movimiento de traslación, crecimiento y mutación. Dícese también de

(1) Está contenido este pensamiento en un verso del poeta Eveno, contemporáneo de Sócrates, verso reproducido en el libro 5.°, capítulo V de la *Metafísica* de Aristóteles.

las formas que son principio de tales movimientos, a las cuales formas se da con más razón el nombre de naturaleza; en especial a las que son simples, porque las orgánicas reciben más bien el nombre de almas; tal es, por ejemplo, el principio de crecimiento. En este sentido oímos decir a los médicos: *la naturaleza ha obrado de tal manera*, refiriéndose con ello a la potencia moderadora de los cuerpos, que es la nutritiva, porque ésta, si bien es orgánica, es para ellos más simple que las otras potencias.

Por eso siempre aplican la palabra *naturaleza* a la potencia del corazón, lo que da origen a nuestra afirmación de que el acto natural se opone al racional. También se da la denominación de naturaleza a los elementos componentes del ser, y por esa razón decimos que la naturaleza de los cuerpos homogéneos la constituyen el agua, el fuego y demás cuerpos simples. La palabra naturaleza se aplica también a las diversas especies de materia y, en general, a todas las especies de formas y de.materias y a las diversas mutaciones a éstas consiguientes.

66. Hemos, pues, llegado al fin de lo que constituía nuestro objeto primario, que era explicar lo significado por las palabras. Empecemos ahora a decir algo acerca de las cuestiones planteadas por esta ciencia.

LIBRO SEGUNDO

1. Hemos dicho ya que [la palabra] *ser* tiene varias acepciones; mas el ser a que nos referimos aquí es aquel que designa los diez predicamentos, los cuales hacen las veces de especies, respecto del género que es objeto de esta ciencia. Ahora vamos a demostrar que el significar el ser los diez predicamentos, no tiene lugar de una manera puramente equívoca, pues si tal ocurriera, tendríamos un género que no sería objeto exclusivo de una sola ciencia, que es la que nos ocupa (la metafísica), ni se darían los predicados esenciales que constituyen la división primaria del ser, como cuando decimos que éste puede estar en potencia o en acto, o le atribuimos otros predicados que esencialmente le convienen. Ahora bien; la proposición cuyo sujeto sea un nombre equívoco, no puede tener atributo esencial, como es de todo punto evidente para el que se dedica al arte de la lógica.

2. Tampoco designa el ser los predicamentos de una manera unívoca, pues si tal ocurriera, las diez categorías formarían un solo género o esta-

rían incluídas en un mismo género, siendo así que los sentidos nos atestiguan su diversidad y multiplicidad. Pues si bien es cierto que algunos antiguos creían que el ser es uno (1), llevóles a ese extremo el no haber examinado atentamente el ser sensible y su inclinación por las afirmaciones sofísticas. Pero ya Aristóteles se ha encargado de refutarlos en el libro primero de su obra *De physico auditu* (2); en cuanto a nosotros, ya tendremos ocasión de discutir con ellos cuando tratemos de las materias de las artes particulares.

3. Si, pues, las cosas se han de tal manera que la palabra *ser* no designa los predicamentos, ni equívoca ni unívocamente, sólo cabe que los designe de una de las varias maneras que son propias de la analogía. Esta tiene lugar en aquellas palabras que significan cosas que se refieren a una sola y misma cosa, con relación de anterioridad y posterioridad, según podría verse por el examen

---

(1) El fundador de esta teoría fué Jenófanes de Colofón, contemporáneo de Pitágoras. Fué desarrollada por sus dos discípulos, Parménides y Melisso, sobre todo por el primero, que dió a esa doctrina una base más científica. Vid. Aristóteles, *Metafísica*, libro 1.°, capítulo V.

(2) Así se titula el libro compuesto por Aristóteles acerca de los principios generales de la ciencia física El manuscrito árabe que contiene el opúsculo que traducimos, se abre con la paráfrasis de Averroes acerca de esta obra del filósofo griego.

de las mismas; como cuando llamamos a las cosas relacionadas con la *guerra*, *guerreras*, y a las relativas a la *medicina, medicinales*.

4. Siendo, según lo que precede, propio de esta ciencia el relacionar unas con otras las diversas especies de seres, en cuanto son causas unos de otros, hasta el extremo de reducirlos todos a sus causas últimas, conviene que estudiemos esta propiedad en todos los predicamentos y que veamos qué relación guardan unos con otros desde el punto de vista de la existencia, y cuál es anterior a cuál; y si es que hay un predicamento que sea fundamento de los demás, qué predicamento es ese y qué fundamento tiene él a su vez. Después de hecho esto, procederemos a señalar las causas de las cosas que les son anejas, consideradas en su aspecto ontológico, tales como el acto y la potencia y otras cosas por el estilo. Todo ello [se ventilará] en la medida que nos permita la [naturaleza de] la primera parte de nuestra ciencia; y lo que en punto a causas remotas de dichas cosas nos quede por tratar, lo esclareceremos después en la segunda parte de la misma.

5. Las demostraciones empleadas en esta clase de asuntos, son en su mayor parte lógicas. En efecto, las cuestiones cuya discusión constituye el objeto del arte lógica, son susceptibles, como se ha dicho en otro lugar, de ser empleadas de dos maneras: o como medios, métodos y cánones que

tienden a fortalecer el entendimiento y a preservarle del error, o como formando parte de un arte demostrativa, en cuyo caso pueden ser utilizadas en otro arte, a manera de principios y de materia fundamental, en consonancia con lo que deben tener de común las artes demostrativas, en cuanto a utilizar unas aquello que ha sido demostrado en otras. Así, por ejemplo, el astrónomo toma del geómetra [la siguiente verdad]: *la mitad del diámetro es igual a un lado del exágono.*

6. Una vez declarado el objeto de esta parte de [nuestra] especulación, así como el sentido de las palabras empleadas en ella, empecemos a tratar de la misma. Decimos, pues, que, según se ha visto en el *libro de los predicamentos*, el predicado esencial es de dos clases: uno que da a conocer la *quiddidad* y esencia del individuo de substancia (siendo el universal más general en este sentido el predicamento llamado *substancia*); y otro que no da a conocer la esencia y *quiddidad* del individuo de substancia; al contrario, si algo da a conocer, esto no puede ser substancia ni esencia del mismo. En una palabra, este [predicado] únicamente puede existir en un sujeto; por eso en su definición se afirma ser *aquello que se dice [existir] en un sujeto*, mientras que de la substancia se afirma ser *aquello que se dice [o denomina] sujeto.* Los universales más generales de esta [última] clase son los nueve géneros de accidentes, allí [en el *li-*

bro de los predicamentos] enumerados, a saber: *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *en dónde*, *cuándo*, *situación*, *hábito*, *acción* y *pasión*.

7. Esto supuesto, se ve de una manera general que la categoría de substancia se sustenta en sí misma, sin que necesite, para existir, de ninguna de las categorías accidentales, mientras que el predicamento de accidente necesita de la substancia para existir y es efecto de ella. Pero conviene que veamos cómo se han las cosas a este respecto en cada uno de los predicamentos. Así, pues, se observa desde luego que [el concepto de] substancia va incluído en la definición de los tres predicamentos siguientes: *en dónde*, *situación* y *hábito*, como se deduce claramente de sus definiciones, pues en todas ellas aparece [la idea de] cuerpo. Así decimos de la [categoría] *en donde*, que es *la relación del cuerpo al lugar;* otro tanto sucede con la *situación* y el *hábito*. En las categorías de *acción* y *pasión*, por lo que hace a las que afectan a la substancia, la cuestión no admite discusión. En cuanto a las que están afectas a la *cantidad* y a la *cualidad*, se han de la misma manera que estas categorías, en especial la de *pasión*, pues ésta en la *cantidad* es siempre algo substancial, por ejemplo, *la nutrición da aumento;* mientras que, considerada en la *cualidad*, es algo accidental, por ejemplo, *el cuerpo quema*.

8. Por lo que toca a las cuatro categorías si-

guientes: *cantidad*, *cualidad*, *relación* y *cuándo*, aunque en sus definiciones no aparezca la categoría de substancia, es de suyo evidente que necesitan de la substancia para existir. En cuanto a la categoría de *relación*, es evidente que no puede estar separada [de la substancia], pues no sólo tiene a ésta como sujeto, sino a los demás predicamentos. Ejemplo de ello son [las ideas de] *doble* y de *mitad*, que existen en la *cantidad*, y [las de] *arriba* y *abajo*, existentes en [el lugar] *en donde*. A su vez, de la naturaleza de la categoría de *cualidad* se deduce, desde luego, que es accidente, y que, con mayor razón que el caso anterior, es imposible que esté separada de la materia; de lo contrario, existiría la pasión en lo no paciente, la figura en lo no figurado, el hábito en lo no habituado y la disposición en lo no dispuesto, que son los cuatro géneros de cualidad más conocidos.

9. En la cantidad, sobre todo en la discreta, no se ve con toda claridad que necesite de la substancia [para existir]. Otro tanto puede afirmarse de la continua, ya que creemos que una de sus especies está constituída por el cuerpo, en cuya definición se afirma la divisibilidad del mismo en las tres dimensiones. De aquí que algunos hayan creído que las dimensiones eran substancias, y tales, que podían dar a conocer la esencia de la substancia concreta. [El proceso de] esta investigación llevó a algunos a afirmar la separación

de la cantidad [respecto de la substancia], y esos tales fueron los que opinaban que la materia de las matemáticas era algo separado.

10. Por nuestra parte, afirmamos ser de suyo evidente, con evidencia primaria, que las dimensiones son algo que no da a conocer la esencia del individuo de substancia. Así, pues, aplicadas a dar del individuo de substancia la idea de que son capaces por su naturaleza, la especie o género de este individuo de substancia, estará incluído en la definición de las mismas, tanto cuanto puedan estarlo los sujetos en las definiciones de los accidentes, sin que tal idea [es decir, la dada por las dimensiones] llegue a estar incluída en la definición de tal individuo [de substancia], de la misma manera que lo están los predicados que son causas de los sujetos en las definiciones de éstos. Así, por ejemplo, decimos del hombre, igual que de la mayor parte de los animales, que tiene una cierta cuantidad, puesto que cada uno de ellos tiene una magnitud propia. En una palabra, es evidente que las dimensiones son posteriores al ser animado, y que el alma y lo animado son anteriores a ellas. También es evidente que los seres naturales son anteriores a las dimensiones que en ellos se pueda imaginar. Ahora bien; a estas [dos clases] se reducen todos los individuos de substancia, ya que cada uno de éstos es o animado o natural.

11. En cuanto a la cuestión de qué cosa sea el género más universal que se encuentra en la substancia, si es el mismo cuerpo o algo a lo que sea accidental el cuerpo, y en este último caso, qué cosa sea esa a la que es accidental la corporeidad, todo lo explicaremos cuando se declare la naturaleza de los principios de la substancia sensible y el modo de ser de las especies, de los géneros y, en general, de los universales. Por lo que toca a los que afirman la existencia de una cuantidad separada, si se refieren a la cantidad que existe en las cosas sensibles, ya se ha demostrado en la ciencia *física* ser tan imposible que la materia prima esté depojada de ella, como el que esté despojada de forma; de lo contrario, se daría un individuo de substancia sin cantidad, lo que es absurdo.

12. Otra de las cosas demostradas en la *física*, al examinar la naturaleza del espacio, es la imposibilidad de que la dimensión esté separada. En la misma ciencia se ha evidenciado que el tiempo existe en un sujeto, que es el cuerpo celeste; de lo que se deduce que la categoría *cuándo* existe mediante la substancia. En efecto, un ser en tanto dice relación al tiempo, en cuanto es mudable o se concibe en él una mutación; ahora bien, lo mudable tiene que ser necesariamente cuerpo, conforme a lo declarado en la *física*.

13. El *número* perteneciente a la cantidad dis-

creta no es otra cosa que un conjunto de unidades, según se acostumbra a definirlo. Ya hemos dicho antes que mediante las unidades designa un concepto universal sacado por el entendimiento de cosas ajenas a las esencias de las cosas, y que, por lo tanto, el número es por necesidad un accidente; más tarde demostraremos que le conviene más bien ser acto del alma que realidad existente. De esto se deduce que ni esta [cantidad] ni ninguno de los nueve accidentes, puede estar separado de la substancia; antes por el contrario, la substancia es anterior a ellos con anterioridad de causa a efecto, y no sólo le conviene esta clase de prioridad sobre los accidentes, sino también aquella que existe por razón del tiempo, así como la que existe por razón del conocimiento, ya que la substancia es más conocida que el accidente; por lo que hace a lo anterior y a lo posterior, ya queda dicho cuántas acepciones tiene. La cuestión relativa a la existencia de una cantidad separada, cuyo modo de ser se diferencie del modo de ser de esta cantidad sensible, y que sea objeto del arte matemática, según el parecer de Pitágoras, será examinada cuando se establezcan sobre sólidas bases las materias de las artes particulares (1).

(1) Véase en el capítulo V del libro 1.° de la *Metafísica* de Aristóteles una exposición de las doctrinas de Pitágoras sobre este punto.

14. Respecto a la manera que estas categorías tienen de existir en la substancia, a saber, si ésta tiene lugar mediante una especie de gradación, de modo que unas sean algo así como causas de que otras existan en la substancia, o bien existen en ésta, dentro de un mismo grado, hasta el punto de que no sean unas anteriores a otras, cosa es que aparece clara, en vista de la necesidad que tienen algunas de ser precedidas por otras en la substancia. Tal es, por ejemplo, el caso de la cantidad, que es evidentemente la primera en cuanto a existir en la substancia, ya que no se da cantidad sino en el cuerpo, como ni tampoco lugar sino en lo corpóreo, en cuanto tal, ni situación sino en lo localizado, ni acción y pasión sino por intermedio de la situación y del lugar *en dónde*; cosas todas que se deducen de lo demostrado en la *física*. Asimismo la categoría de hábito no se encuentra en una cosa, sino después de ser ésta cuerpo y dotada de lugar y de situación. Sin embargo, no hay inconveniente en que se encuentren en un mismo grado dos de ellas; por ejemplo, la cualidad y el lugar *en dónde*, pues en ninguna de ellas se ve preferencia sobre la otra, para existir en la substancia.

15. De lo dicho se deduce que los nueve predicamentos [de accidente] existen en la substancia, a la par que queda declarado cómo unos tienen una existencia anterior a otros en la substancia.

Ahora debemos estudiar también los elementos y principios de la substancia, y en general, [investigar] si hay una materia que, existiendo en la substancia sensible, sea anterior a ésta, y, caso de que exista, de qué naturaleza es. Lugar es éste en que se tropieza con arduas dificultades y gran diferencia [de opiniones] entre los antiguos, además de ser preliminar esta cuestión a aquella otra en que se investiga si hay o no una substancia separada que sea principio de la substancia sensible, y caso de existir, cuál sea su modo de ser.

16. Decimos, pues, que, según hemos visto anteriormente, la palabra *substancia* tiene varias acepciones; sin embargo, la más extendida y la reconocida por todos es la de *individuo concreto que no está en un sujeto ni se predica del sujeto* (1): tales son los individuos hombres, animales, plantas, astros y piedras; de aquí la conveniencia de establecer una investigación acerca del principio de esta substancia sensible. Son varias, según hemos dicho anteriormente, las opiniones de los antiguos acerca del fundamento y partes de esta substancia sensible. En efecto, algunos creen que consta de partes indivisibles finitas o infinitas (2); mientras que otros piensan que es la corporeidad aquello en que se basa [la substancia]. Ahora bien, como el

(1) Vid. libro 1.°, párrafo 24, nota.
(2) Vid. libro 1.°, párrafo 25, nota.

concepto de corporeidad implica la divisibilidad en dimensiones, opinan que éstas son las más acreedoras al nombre de substancia. Mas pudiendo ser las dimensiones, por medio de una representación mental, superficies, y éstas resolverse en líneas y las líneas en puntos, son de opinión que los puntos son substancias. Á su vez, otros juzgan que los universales de la substancia, predicables de ésta, considerados en cuanto son algo que subsiste por sí mismo, son principios de la misma. En general, convienen todos en reconocer una causa material, si bien algunos creen que ésta son los átomos, mientras que otros dicen que es el fuego o el aire u otras cosas por el estilo, de las excogitadas por cada uno de los filósofos anteriores.

17. La falsedad de tales opiniones, desprovistas de todo valor, fué ya declarada en la ciencia *física*, en la cual se ha visto claramente que todos los seres sensibles constan de materia y forma. En el mismo lugar se ha dado a conocer el número de especies de las materias y de las formas, si bien allí sólo se especula sobre ellas, en cuanto principios del ser mudable y, de una manera general, en cuanto son principios de la mutación. Por eso, las opiniones referentes a tal cuestión, calificadas de defectuosas desde tal punto de vista, tienen su refutación propia en aquel lugar (en la *física*); tal es la teoría de los átomos y otras que aquella ciencia toma a su cargo refutar. En cam-

bio, el estudio que de ellas (de la materia y de la forma) se hace al presente, versa acerca de su cualidad de principios de la substancia, como tal substancia; de aquí que las opiniones a ellas referentes que sean falsas, consideradas desde este punto de vista, tengan su refutación en este lugar. De esta clase es [la opinión de] aquel que cree que los universales de la substancia son principios de la misma, así como [la de] aquel que piensa que las dimensiones son aquello que sirve de fundamento a la substancia, si bien esta sentencia es susceptible de ser examinada desde dos puntos de vista, [esto es], en esta ciencia y en la *física*, como lo hizo Aristóteles en el [libro] tercero del *De coelo et mundo*. Avicena se equivocó de medio a medio en esta cuestión, pues creía que al físico no le era posible demostrar que los cuerpos constan de materia y forma, y que sólo el metafísico era el encargado de demostrarlo; pero que tal afirmación no tiene fundamento alguno, cosa es de suyo evidente para quien cultiva las dos ciencias, a saber, la *física* y la *metafísica*.

18. En este supuesto, y una vez declarado el aspecto en que esta ciencia estudia la cuestión que nos ocupa, debemos empezar nuestra investigación acerca de este asunto por lo más conocido para nosotros, que son las definiciones. En efecto, una de las cosas a que se aplica la palabra *substancia*, es la definición, y de aquí que oigamos a

los filósofos decir que la definición da a conocer la substancia del ser; eso, además de que debemos partir siempre de lo más conocido para nosotros a lo más conocido por naturaleza, como se ha dicho en otro lugar. Así, pues, la definición, según lo dicho, es una oración que da a conocer la esencia del ser, mediante algo esencial, que constituye el fundamento del mismo. Ahora bien, queda demostrado en el arte lógica que las cosas predicables son de dos clases: esenciales y accidentales. Los predicados esenciales son, a su vez, de dos especies, a saber: predicados que son partes de la substancia del sujeto, siendo éstos los que propiamente constituyen las definiciones; y predicados en cuya substancia existen los sujetos, y éstos no pueden integrar la definición, por ser algo posterior a la substancia definida. Por eso, estudiada la cuestión en este aspecto, se verá, a poco que se reflexione, que los individuos concretos están dotados de partes anteriores a ellos, en las cuales tienen su fundamento, concepto que sólo es aplicable a la substancia.

19. Mas porque los individuos de accidente, si bien llevan incluída también en su definición la [idea de] substancia, que les sirve de base, son cosa distinta de ésta, por eso no tienen verdadera definición, ni tampoco el compuesto de substancia y accidente, como la tiene el compuesto de materia y forma, según se verá después. Por esta

parte aparece con toda claridad que ninguno de los predicados de las categorías [de accidente] puede servir de base a la substancia, pues para los efectos de dar a conocer la esencia o parte de la esencia del individuo de substancia, de nada puede servir el que ésta esté dotada de cualidad, o cantidad, o relación, o lugar, o tiempo, o acción, o pasión, o situación, o hábito. De esto se deduce claramente la diferencia existente entre las formas esenciales y los accidentes, bien que ambas cosas residan en la substancia.

20. Así, pues, una vez demostrado que existen partes de la substancia anteriores a ésta, estudiemos la manera de existir que tienen estas partes en la substancia, [investigando] si los universales son algo accidental a las mismas, o [por el contrario] algo anterior a ellas, como quieren los partidarios [de la teoría] de las formas [separadas]. En una palabra, estudiemos todas aquellas cosas que les están anejas, no sólo en cuanto que son individuos sensibles o partes de algo sensible, sino también en cuanto que son inteligibles y universales, pues son éstos dos aspectos del ser completamente distintos. Además, constando la definición de partes múltiples, [debemos investigar] la manera de existir de cada una de estas partes en el compuesto, si existen en potencia o en acto, y, en general, por qué razón decimos que lo definido es uno, constando de múltiples partes en la defini-

ción. [Por fin] se dará a conocer qué relación tienen las definiciones y sus partes con las cosas definidas. Esta investigación parece que debe ser común a substancias y accidentes, una vez concedido que los accidentes son definiciones, si bien aquí el objeto primario es el conocimiento de la substancia.

21. Por esta razón debemos estudiar, en primer lugar, las definiciones. Decimos, pues, que evidentemente la definición sólo conviene, primariamente y por vía de anterioridad a la substancia, mientras que en las demás categorías, dado caso que la tengan, existe por vía de posterioridad. En efecto: las otras categorías, si bien tienen predicados esenciales que integran las definiciones de las mismas, conforme a lo que ocurre en la substancia, con todo llevan necesariamente en sus definiciones la definición de la substancia, pues se trata de cosas que no pueden existir en sí mismas. [La definición de substancia puede ir incluída en la de accidente] o en potencia próxima o en acto. [Va incluída] en potencia próxima, cuando se trata de categorías en cuya definición no aparece la relación de las mismas con la substancia, conforme a lo que antes dijimos, y en especial cuando existen abstraídas en el entendimiento y se las aplican nombres primitivos. De la blancura, por ejemplo, en cuanto abstraída en el entendimiento, se dice que es *color que hace que*

la vista distinga [los objetos] (1). Esta propiedad se encuentra en mayor proporción en la magnitud y en la figura.

22. Mas cuando [los accidentes] se expresan mediante nombres derivados, que son los que más propiamente los designan, entonces se manifiesta la substancia en la definición de los accidentes. En realidad, la substancia aparece de una manera clara [como incluída] en acto en la definición de los accidentes, cuando se trata de aquellas categorías en cuya definición se encuentra la substancia; y en general, en los accidentes esenciales en cuyas definiciones van envueltos los sujetos o géneros de sujetos de estos accidentes. Tales son, por ejemplo, la chatedad en la nariz y la risa en el hombre. Por eso, los nombres de estas cosas designan un ser compuesto de accidente y de substancia. En cuanto a los nombres primitivos de tales compuestos, como dice Aristóteles (2), o no tienen definición, a causa del exceso y repetición que ésta implicaría, ya que el que define la chatedad incluye en la definición de ésta la de nariz y además la de la depresión existente en la nariz,

(1) Este es el sentido de la frase مفرق للبصر. Tal traducción está garantizada por la existencia, en la *Metafísica* de Aristóteles, de este mismo ejemplo de la blancura, expresado en análogos términos. Vid. *Metafísica*, libro 10, capítulo VII.

(2) Véase *Metafísica*, libro 7.°, capítulo V.

depresión en cuya definición incluye la nariz, con lo cual resulta ésta incluída dos veces en la misma; o, dado que tengan definición, será por una razón de posterioridad, con relación a la substancia compuesta de materia y forma, pues la definición es aplicable sólo a los compuestos.

23. Una vez demostrado que todas las categorías tienen definiciones que designan las esencias de las mismas, y que sólo a la substancia le conviene una verdadera definición y una *quiddidad* substancial, veamos si las esencias e inteligibles de las cosas son las mismas cosas singulares, de la misma manera que decimos que la imagen de una cosa es la cosa misma y que la forma sensible de un ser es de igual significación que el ser sensible, o si son más bien [tales inteligibles] algo distinto de los mismos [seres singulares] en cuanto que tienen una existencia fuera del alma. Decimos, pues, que los predicados que constituyen la esencia de una cosa, es decir, aquellos que dan a conocer la substancia del ser singular, son este mismo ser singular, en la forma que dejamos apuntada, esto es, en cuanto dan a entender la substancia de los singulares.

24. Pero los predicados accidentales [de una cosa] no son la cosa misma, pues si ocurre [por ejemplo] que el médico es albañil, la esencia de la medicina no existirá en el [concepto de] albañil, como ni tampoco el ser hombre consistirá en ser

hombre *blanco.* En casos como éstos, el predicado y el sujeto sólo de una manera accidental pueden ser una misma cosa, al revés de lo que ocurre en los predicados esenciales. En efecto, si los universales esenciales de una cosa no fueran la cosa misma singular, esto es, el sujeto, la esencia de una cosa no sería la cosa misma, y, por consiguiente, la esencia de animal, en un animal dado, no sería el animal mismo, con lo cual desaparecería [todo] conocimiento, hasta el punto de que ninguna cosa tuviera inteligible [propio].

25. En cuanto a aquellos que describen los universales como existentes en sí mismos (1) y separados, se ven obligados a admitir que son, desde cierto punto de vista, distintos de los seres singulares. Partiendo de la base de sus afirmaciones, tendrían que admitir una de estas dos cosas: 1.ª Que esos universales no fuesen los inteligibles de

---

(1) El problema de los universales y su introducción en la filosofía arranca de la observación de Heráclito, referente a la inconsistencia de los objetos y al perpetuo flujo y reflujo en que están los seres singulares. Esto indujo a los filósofos a pensar que una doctrina verdaderamente científica no podía reconocer como base lo particular y perecedero, sino lo universal y fijo. Esta teoria fué desarrollada sobre todo por Platón, quien la exageró hasta el punto de creer a los universales separados y existentes en sí mismos. Aristóteles, en varios pasajes de la *Metafísica*, sobre todo en el capítulo VII del libro 1.º, refuta ampliamente esta última parte de la doctrina de Platón.

tales seres singulares, y, en ese caso, no tendrían virtualidad suficiente para [intervenir en la formación de] la idea de las cosas singulares, que es precisamente lo contrario de lo que afirman, ya que la razón de que traigan a colación los universales y sean partidarios de ellos no es otra cosa que [la obtención de] un conocimiento más perfecto. 2.ª Que se les concediese que esos universales [separados] diesen a conocer las substancias de los singulares y fueran un medio para entender las esencias de los mismos, y aun en ese caso se seguiría que dichos universales separados, considerados como existentes fuera del alma, eran algo distinto de los [otros] seres que existen fuera del alma, en cuanto a la propiedad que éstos tienen de cambiarse unos en otros. Eso, además de que, para que pudiesen ser entendidos, necesitarían dichos universales de otros universales; porque si un ser existente fuera del alma necesitara, para ser entendido, de otro ser que estuviese fuera del alma, para este último se necesitaría lo que para el primero y tendríamos un proceso hasta el infinito. Así, pues, se deduce de lo dicho que, para que podamos entender las esencias de las cosas, no necesitamos afirmar la existencia de universales separados, prescindiendo de que existan o no; mas, dado caso que existan, son insuficientes para dar idea de las esencias de las cosas y, en general, para [influír en] el ser sensible.

26. Que los universales que entran a formar las definiciones son eternos e incorruptibles, y que, caso de que existan en sí mismos fuera del alma, como creen los partidarios de [la teoría de] las formas, no ejercen influencia en la formación del ser sensible, puede demostrarse de la siguiente manera: Todo ser producido es algo, es decir, es una criatura y una forma; procede de algo, es decir, de un elemento; y es [engendrado] por algo, a saber, por la causa eficiente. Asimismo es evidente que en todas las cosas engendradas, bien lo sean natural, bien artificialmente, el agente y el efecto han de ser por necesidad distintos en número e iguales en esencia y en definición, o, por lo menos, análogos. Tal propiedad es manifiesta en la mayor parte de las cosas naturales compuestas, como sucede con los animales y plantas, por generación de raza, pues en éstos el generante engendra, o algo igual a él en especie, como el hombre, que engendra un hombre, y el caballo, que engendra un caballo, o algo parecido y análogo, como cuando el asno engendra un mulo. Otro tanto aparece en las cosas simples, ya que el fuego en acto engendra fuego en acto.

27. Sin embargo, alguien ha suscitado dudas, cuando se trata de animales producidos por generación espontánea, y de plantas producidas de igual manera. Además, el fuego puede ser producido por percusión del pedernal y, en general,

por el movimiento, a la vez que es cosa manifiesta la existencia de motores que no pertenecen al género de lo movido; tal es, por ejemplo, el semen que mueve la sangre menstrual hasta convertirse en hombre, y el calor de la incubación que imprime al huevo cierto movimiento, propio para convertirle en ave. A esto hemos de contestar que evidentemente los seres así producidos están integrados por más de un motor; así, por ejemplo, el padre imprime movimiento al semen y éste a la sangre menstrual. Esto supuesto, el motor, que necesariamente debe ser uno en esencia con lo movido, o análogo y parecido a él, es el motor último, que es el que da al motor próximo la potencia para mover; ahora bien, el motor último, en el semen, es el padre, y en el huevo es el ave; si bien, como ya se ha demostrado, son insuficientes tales motores, si no les acompaña un principio externo, el cual, en opinión de Aristóteles (1), que es la cierta, está constituído por los cuerpos celestes, mientras que para muchos filósofos modernos es el entendimiento agente, según se ha visto en la *física*.

28. En cuanto a los animales y plantas, pro-

(1) Conocida es la teoría de Aristóteles acerca de la influencia de los astros en la generación. De aqui su célebre afirmación, repetida en muchos lugares de sus obras: «Hominem generat homo et sol.»

ducidos por generación espontánea (1), si bien son producidos por el calor de los astros, tal calor no es el motor último en su producción; antes bien, hay un motor análogo a ellos que les da la forma substancial; motor que, si no es uno en esencia con lo movido, obedece a la razón de ser inmaterial el motor, según se ha visto. En los animales y plantas engendrados espontáneamente, el motor último constitúyenlo, según la escuela de Aristóteles, los cuerpos celestes [que obran] mediante potencias anímicas de ellos emanadas, y, según el parecer de los filósofos modernos, el entendimiento agente. En efecto, Aristóteles cree que el agente transmutador y productor no puede ser más que un cuerpo, o [algo que obre] mediante un cuerpo, esto es, una potencia existente en un cuerpo; que la acción que constituye el fin del cambio no puede provenir más que del agente transmutador; y [por fin] que no es posible que la

---

(1) Como se ve, el concepto de generación espontánea, admitido por todos los peripatéticos, sin excluír a los escolásticos, es distinto del sentido dado a esa generación por algunos filósofos modernos. La generación espontánea, para los aristotélicos, representaba la producción de un ser organizado (animal y planta) sin causa seminal, mas no sin alguna causa física. En los animales de estirpe o raza, la generación reconocía como causas al animal y al astro; en el animal producido espontáneamente, obedecía únicamente a la influencia astral. Otro tanto puede decirse de las plantas.

causa eficiente de la mutación sea una cosa, y la causa eficiente del fin de la mutación otra.

29. En cuanto al movimiento que [aparentemente] engendra al fuego, no es que el tal movimiento sea causa eficiente del mismo. La causa eficiente del fuego es algo que es una sola cosa [con él] en cuanto al género; a saber, el calor que, procedente de los astros, está esparcido en los elementos, y el calor del aire mismo. Por su parte, el movimiento no hace más que suministrar para estos efectos la disposición en cuya virtud el sujeto puede recibir la forma del fuego, como puedes comprobarlo en el algodón que es quemado por el sol mediante un rayo reflejado por un cristal. En efecto, parece que el rayo no puede actuar en este fenómeno, sino a través del aire, con objeto de recibir [de éste] el calor con que ha de quemar el algodón, puesto que la luz no es [por sí misma] fuego, como es evidente. Además, el movimiento es una especie de vida para los seres naturales, pues parece reducir a acto puro las partículas de fuego existentes en potencia próxima en el aire; por eso el levantar viento acrece la substancia del fuego. De aquí [se sigue] que, posiblemente, lo que conserva, en cierto sentido, la forma del fuego existente en acto en la concavidad de la esfera lunar, sea el movimiento del cuerpo celeste, según lo declarado en la ciencia física. En efecto, lo allí demostrado con respecto a los elementos se refiere

a que éstos, con relación al cuerpo celeste, hacen las veces de materia; por lo cual no pueden existir sin él, de la misma manera que la materia prima no puede estar desprovista de forma. A su vez, el cuerpo celeste necesita de los elementos para existir, en la proporción que las formas necesitan de las materias.

30. Lo que hemos dicho referente a que una cosa sólo puede ser engendrada de otra igual a ella en especie y esencia, es más evidente aún en las cosas artificiales que en las naturales. Por ejemplo, la salud producida en los cuerpos humanos por el arte de la medicina procede de la forma de la salud existente en el alma [del médico], así como la forma existente en piedras y adobes de la casa fabricada por el albañil es una forma que proviene de la forma existente en el alma del mismo. Sin embargo, siendo propio de tales formas el constar de más de una acción, ya que necesariamente, si ha habido curación, es que ha existido una evacuación, y si ha habido una evacuación es que ha precedido un remedio purgante, se sigue por necesidad que lo que en ellas es anterior en el alma del artífice es posterior en cuanto al tiempo en la producción; de aquí el dicho: lo primero en el pensamiento es lo último en la acción, y lo primero en la acción es lo último en el pensamiento.

31. Otro tanto parece ocurrir con las cosas

naturales, así como el que tengan por principio último la concepción por medio del entendimiento. De lo contrario, ¿de dónde les viene que estén naturalmente en disposición de ser entendidas por nosotros? En efecto, esta [cualidad de ser inteligibles] es algo esencial que existe en la naturaleza de las mismas; ahora bien, lo que es esencial no puede existir en una cosa, mas que necesariamente como producto de una causa eficiente. Pero en las cosas naturales nada hay que pueda hacer a lo sensible inteligible en potencia (es decir, de naturaleza tal que pueda ser entendida por nosotros), a no ser en la hipótesis de que se origine de una concepción intelectual, aunque tenga un ser sensible, procedente de principios sensibles, como sucede en las cosas artificiales. En efecto, si la clepsidra es inteligible (1) para quien no la ha fabricado, esto se debe a la razón de tener su origen en el entendimiento, es decir, en la forma que está en el alma del artífice, pues en otro caso sería entendida de una manera accidental; otro tanto tiene lugar en las cosas naturales. De aquí se deduce, en términos generales, la existencia de formas separadas, como causas de que

(1) La palabra árabe المنقانة, que Alcalá transcribe *menquîna* y traduce *relox de agua*, es, según Dozy (*Supplement aux dictionnaires, arabes*, II, 617), de origen persa, sin que tenga relación alguna con el griego μάγγανον.

la substancia sensible sea inteligible; [formas separadas] que dan a lo sensible la forma substancial que le hace ser inteligible en potencia, por intermedio de la naturaleza y de los cuerpos celestes. Tales formas son las de los cuerpos celestes, y en este aspecto vieron la cuestión los partidarios de [la teoría de] las formas, aunque no se mantuvieran dentro de tal punto de vista.

32. Pero, como nos hemos salido de nuestro objeto, volvamos a nuestro punto de partida. Decimos, pues, que, siendo evidente que lo engendrado, en tanto puede serlo en cuanto se origina de algo que es una misma cosa [con lo producido] en especie y en esencia, es también evidente que la esencia, como tal esencia, no está sujeta a generación y corrupción. Otro tanto puede afirmarse de la materia, pues ésta tampoco puede ser engendrada por la causa eficiente. En su consecuencia, lo sujeto a generación y corrupción es el individuo, compuesto de las dos, es decir, aquella cosa que es distinta de su causa productora, en cuanto al número, y una misma cosa con ésta, en cuanto a la forma. Queda, por lo tanto, demostrado que las formas y las materias, como tales, no están sujetas a generación y corrupción, a no ser de una manera accidental. Y como las esencias de las cosas no son más que la materia y la forma de las mismas, según se demostrará después, resulta que las formas y materias, como tales, no están

sujetas a generación o corrupción, a no ser de un modo accidental.

33. Las formas son generables y corruptibles y, en general, transmutables, en cuanto que son parte del ser esencialmente sujeto a generación y destrucción, esto es, del individuo, que es un conjunto de materia y forma, en cuanto esta forma lo es de algo concreto, no en cuanto que es forma [abstracta]. Lo mismo sucede con respecto a la materia, pues a ésta en tanto la afecta la mutación, en cuanto que es materia de un ser concreto, mas no en cuanto que es materia [en abstracto]. Pero como la causa de la mutación que afecta a las formas es la materia, a las formas corresponde con mayor razón esa propiedad [de no ser afectadas de generación y corrupción más que de una manera accidental]. Sin embargo, la materia no es inteligible, por razón de ser materia precisamente, ya que lo inteligible sólo afecta a una cosa en cuanto está en acto, sino que la materia es entendida constantemente o por vía de analogía, como sucede en la materia prima, o bien en cuanto le ocurre estar en acto, como sucede en las materias propias de cada ser.

34. Así como es evidente que la materia en abstracto no puede ser fabricada por el artífice, así también lo es que no puede ser fabricada la forma en general, sino que lo que fabrica el artífice es el compuesto de materia y forma; porque

éste en tanto produce la forma, en cuanto que transforma el elemento para comunicarle la forma. Por ejemplo, el que fabrica un armario, no produce la materia, como ni tampoco la forma del mismo, sino que de una madera determinada produce un armario determinado. Y es que si la forma y la materia, como tales, estuvieran sujetas a generación y corrupción, la generación provendría de la nada en general, y la corrupción iría a parar a la nada en general. Así, por ejemplo, en el supuesto de que un cuerpo, como tal cuerpo, pudiera ser engendrado, tendríamos que dicho cuerpo se originaría necesariamente de algo absolutamente incorpóreo. La generación y corrupción son más bien propias del compuesto de ambas cosas, a saber, de la materia y de la forma; con lo cual queda demostrado que la causa productora de un individuo sólo puede ser un individuo, ya que lo que transforma el elemento es el individuo.

35. Queda, pues, evidenciado que las definiciones [o esencias] son ingenerables e incorruptibles (1), si bien las cosas definidas están sujetas a generación y corrupción; también [queda decla-

---

(1) La palabra *definición* está tomada aquí y en otros pasajes, no en su sentido lógico, sino en una acepción ontológica, es decir, que más bien que la definición misma lo que se quiere significar es lo definido.

rado] hasta qué punto les alcanza tal propiedad, así como que no tenemos necesidad alguna, para el caso, de admitir [la teoría de] las formas, pues este punto de vista fué el que impulsó a los partidarios de tal teoría a establecerla. En efecto, los anteriores a Platón (1) creían que no había más ciencia que la que versa sobre las cosas sensibles; mas como observaran que los seres sensibles eran mudables y perecederos, negaron la ciencia en absoluto, hasta el punto de que alguno de los antiguos [filósofos], preguntado acerca de [la esencia de] una cosa solía señalarla con el dedo, como dando a entender que era efímera e inconsistente, que los seres estaban en continua mutación, y que no existía verdad alguna en las cosas, afirmaciones que dieron, en general, origen a la doctrina de los sofistas. Llegada la época de Sócrates, como reconocieran [los filósofos] la existencia de inteligibles eternos y universales, afirmaron que existían fuera del alma, de la misma manera que existían en ella, además de creerlos principios de la substancia sensible. De lo que hemos afirmado se deduce que tales universales, aunque existieran de la manera que ellos creen, no tendrían influencia alguna en la existencia de las cosas producidas,

---

(1) Sustentaban esta teoría Heráclito y su discípulo Cratilo, contemporáneo de Platón. Vid. Aristóteles, *Metafísica*, libro 1.°, capítulo VI, y libro 13, capítulo IV.

ya que la causa generadora del ser particular sólo puede serlo otro ser particular, igual a él o parecido, según lo anteriormente expuesto.

36. Temistio, defendiendo a Platón, alega, para probar la causalidad eficiente de las formas [separadas], la existencia de animales engendrados de la putrefacción. Hay que creer que tal principio está reconocido por Aristóteles, y que la necesidad de ponerlo como causa de generación es evidente, no sólo en semejante género de animales, sino también en los engendrados por raza, según lo afirmado en el libro *De animalibus* (1). Mas, para Aristóteles, el principio próximo en tales seres es la potencia vital, y el remoto, las formas de los cuerpos celestes. Toda esta doctrina de Aristóteles debe ser objeto de una investigación.

37. Es falso que Aristóteles crea que las formas separadas tengan una influencia general inmediata en todas las cosas engendradas, como piensa Avicena; sino que, en cuanto a algunos seres naturales, es de creer que la necesidad obligue a hacer intervenir las formas separadas en la generación del individuo, como se cree ocurre en los animales, especialmente en los que no son de estirpe; pero en cuanto a otros, no se ve tal [par-

(1) Más abajo daremos razón de estos tratados de Aristóteles.

ticularidad], como ni tampoco la necesidad de que así suceda, desde el punto de vista de la generación de los mismos. Sin embargo, considerada la forma producida en cuanto que le conviene ser entendida y, en general, en cuanto goza de la propiedad, común [a todas las cosas], de estar ordenada, se hace evitente la necesidad de admitir dichas formas para todos los seres, según hemos dicho. Pero este principio [por nosotros admitido] existe de una manera distinta de aquella que le dan los partidarios de las formas, al creer [por ejemplo] que la idea y esencia de *caballo*, tal como existe en la materia, existe [también] fuera del alma; y de ahí el que se vieran obligados a admitir la existencia de un caballo relinchando, sin estar en la materia, y la de un fuego que [separado de la materia] quema; y si esto es lo que quieren dar a entender, están en un completo error. Mas si pretenden significar lo mismo que Aristóteles opina acerca del modo de ser de las cosas separadas, como cree el principal de esos [filósofos], se equivocan al dar el valor de afirmaciones científicas a dichos enigmáticos, metafóricos e imprecisos, destinados a instrucción del vulgo; pero esto ya lo examinaremos más tarde.

38. Queda, pues, demostrado por lo dicho que, caso de existir universales, existentes en sí mismos fuera del alma, no tendrían influencia ni en el conocimiento ni en la generación, ya que la

generación, por su esencia, sólo es propia de algo individual y particular. En cuanto a las cosas comunes que son evidentemente producidas de una manera accidental, es decir, en cuanto que están en un sujeto, parece ser la naturaleza la causa de su producción; así como la causa de que la naturaleza haga las veces de agente debe ser buscada en los movimientos de los cuerpos celestes, mientras que [a su vez] la causa de que los cuerpos celestes den esta [propiedad] a la naturaleza son las formas separadas inteligibles. Mas Aristóteles sólo reprende en Platón el [hecho de] que establezca lo que [sólo] es principio, agente remoto de una cosa engendrada accidentalmente, como principio y causa eficiente de lo engendrado de una manera esencial, es decir, como su causa próxima.

39. En este sentido debe entenderse la diferencia entre las dos teorías. Pues no es que Aristóteles niegue que las formas separadas sean principios agentes en cierto sentido, sino que este sentido ha de ser el que hemos dicho, es decir, que los seres particulares tienen sus universales, pues en este punto de vista se funda la diferencia entre las formas de Platón y los universales de Aristóteles. Según esto, no es necesario, en cuanto a las cosas naturales, admitir formas separadas [que influyan] en alguno de los seres engendrados, si se exceptúa el entendimiento humano. Esta es la verdadera doctrina aristotélica, y por

eso demostró antes, que las formas universales no están sujetas ni a generación ni a corrupción, a no ser de una manera accidental; todo lo cual ya ha sido explicado por nosotros en el comentario a su obra acerca de esta ciencia (1).

40. Ahora conviene que examinemos, en el asunto de los universales, si es posible que tengan tal [propiedad], es decir, si es posible que existan en sí mismos fuera del alma, hasta el punto de que merezcan ser llamados *substancias* con mayor motivo que los sujetos sensibles que les corresponden. Entremos en materia. En el supuesto de que estos universales existan fuera del alma en la misma forma que tienen en ella, cabe imaginar que esto se verifique de una de estas dos maneras: 1.ª Que existan en sí mismos sin que tengan relación alguna con los individuos sensibles, afirmación que es contraria a lo que implica la definición del universal, pues éste, como se ha dicho, es aquella cosa que puede ser predi-

(1) Sabido es que Averroes compuso sobre las diversas obras del Estagirita tres clases de comentarios, llamados *grandes*, *pequeños* y *medios*. Para designar la primera clase, usaba la palabra شرح o *comentario*, que es la empleada en el pasaje que estudiamos. Refiérese, pues, nuestro autor, a su gran comentario sobre la metafísica, que, según eso, resulta compuesto antes que la paráfrasis metafísica, por lo menos, y seguramente antes que las demás que componen el volumen. Vid. acerca de este punto la *Introducción*.

cada de muchos; eso además de que tal hipótesis llevaría necesariamente a la conclusión de que el inteligible de la cosa no es la cosa misma, afirmaciones todas ellas absurdas. 2.ª Que el universal sea algo existente fuera del alma, [pero existiendo además] en el individuo; mas, así concebido el universal, se verá, a poco que se reflexione, que tal hipótesis implica absurdos de la peor especie.

41. En efecto, si suponemos al universal fuera del alma y existiendo en los individuos, su comunicabilidad a los individuos tiene que verificarse necesariamente en una de estas dos formas: o bien que exista en cada individuo una parte del universal, de modo que Zaid [por ejemplo] no tenga más que una parte determinada del concepto de humanidad, y Amrú otra, no pudiendo, en consecuencia, la humanidad ser predicada esencialmente de ambos por vía de [la interrogación]: *¿qué cosa es?*, ya que lo que [sólo] tiene una parte de hombre, no puede ser hombre, afirmación cuya imposibilidad es evidente en sí misma; o bien que el universal, en [toda] su universalidad, exista en cada uno de sus individuos, hipótesis que pugna consigo misma, pues de ella se sigue necesariamente, o que el universal se multiplique en sí mismo, de forma que el universal que da a conocer la esencia de Zaid sea distinto del que da a conocer la esencia de Amrú, no siendo, en conse-

cuencia, uno solo el inteligible [o idea] de ambos, lo cual es imposible; o que en [toda] su universalidad exista, como una sola y misma cosa en seres múltiples, y no sólo múltiples, sino que también infinitos, sujetos a generación unos, y a corrupción otros, hasta el punto de que [el universal] sea generable y corruptible, uno y múltiple, bajo un mismo respecto, lo cual es imposible; además de que tal hipótesis implica necesariamente, no sólo la existencia simultánea en el universal de cosas contrarias, ya que muchos universales son susceptibles de divisiones producidas por diferencias contrarias, sino también la existencia de los mismos [universales] en lugares contrarios.

42. Además, aun concedido que el universal existiese en muchos seres, al modo que cabe concebir la existencia de lo uno en lo múltiple, es decir, como algo uno en número y concreto existiendo en muchos seres, se seguiría que el hombre [por ejemplo] estaría compuesto de asno y caballo y de todas las demás especies en que el hombre se divide, de modo que todas estas especies estuviesen unidas, bien por trabazón, bien por contacto. Es más; de suponer que tales universales existiesen fuera del alma, se seguiría la existencia fuera del alma de otros universales que hiciesen inteligibles los primeros universales; [la existencia de] estos segundos [exigiría la de] unos terceros, y así hasta el infinito.

43. Ahora bien; tales inconvenientes no se siguen si suponemos que el universal existe en el entendimiento, pues, como ya se ha demostrado en el libro *Del alma* (1), aquello en virtud de lo cual el universal es tal universal debe buscarse en una substancia separada, única e idéntica, a saber, en el inteligible de los inteligibles. Por otra parte, ¿cómo puede ser el universal substancia y algo que existe en sí mismo, como esos [filósofos] creen, siendo así que de él se afirma que está en un sujeto, sin que pueda denominarse sujeto, como consta por su definición? Ahora bien; un ser que está en estas condiciones es necesariamente accidente. Además, admitida su hipótesis, no habría cosa alguna que tuviera substancia propia, sino que las substancias de las cosas serían algo común, y la substancia particular serviría de sujeto a la substancia general. Absurdos todos, derivados de la hipótesis de universales existentes en sí mismos, fuera del alma.

44. Pero si no concedemos ese estado [de separación] a los universales, puede ser que haya alguien que afirme que no son verdaderos, sino inventados y falsos, fundándose en que lo verdadero, según se define en el *libro de la demostra-*

---

(1) Es una de las paráfrasis contenidas en el mismo manuscrito a que pertenece el libro de metafísica que traducimos.

ción, es aquello que existe en el entendimiento, en cuanto que está conforme con lo que está fuera de él. De este argumento especioso se han servido muchos *motacálimes* de nuestra época, aplicando esta misma doctrina a echar por tierra la existencia de los universales; pero de esto no pueden inferir en buena consecuencia, como ellos se figuran, la desaparición de [todo] conocimiento, pues no se valen [para ello] ni de argumentos que consten de dos premisas, ni de predicados esenciales. Esto ya tendremos ocasión de discutirlo con ellos y con otros, cuando establezcamos sobre bases sólidas los principios del arte de la lógica y de las demás artes particulares.

45. En cuanto a la dificultad que aquí ocurre, referente a la existencia de los universales, es de las que pronto se resuelven. Así, pues, demos principio a nuestro razonamiento. Si bien lo falso es aquello que está en el entendimiento como discrepando de lo que está fuera de él, según da a entender lo contrario de la definición de verdadero, sin embargo, esto, es decir, la existencia en el entendimiento de una cosa que no conviene con lo que está fuera de él, puede concebirse de varias maneras. Una de ellas consiste en que una cosa tenga un ser puramente mental, sin que exista, en manera alguna, fuera del entendimiento, y esto cae manifiestamente y va envuelto en el concepto de falsedad. Otra manera consiste en que la cosa

[que existe en el entendimiento] exista también fuera de él, pero siendo recibida en el entendimiento de modo distinto del que tiene fuera de él; esto, a su vez, puede tener lugar de dos maneras: 1.ª Que ese estado, que la cosa tiene en el entendimiento, consista precisamente en una composición de sujetos que tengan efectivamente existencia fuera del alma, pero cuya mutua relación sea distinta de la que tienen en sí mismos; esto entra, sin duda alguna, en el concepto de falso, en cuya definición va envuelto, como [puede verse por estos ejemplos]: la cabra-ciervo, la idea del vacío y otras cosas que el entendimiento compone, sin que existan, tal como están compuestas, fuera del entendimiento. 2.ª Que existan fuera del alma seres de diferentes esencias, existentes unas en otras y confundidas; pero que venga el entendimiento a diferenciarlas unas de otras, reuniendo lo que tengan de parecido y separando lo que en ellas haya de diferente, a fin de que el entendimiento pueda conocer aisladamente las naturalezas de las cosas en su ser íntimo; ahora bien, esto no puede en modo alguno ser calificado de falso, ni ir envuelto en su definición.

46. Así es como podemos abstraer, con objeto de entenderlos, el punto de la línea, la línea de la superficie y la superficie del cuerpo, y en general este es el punto de vista desde el cual nos es posible entender todas las cosas que de suyo

están en otras, bien sean esas cosas accidentes o bien substancias. Sin embargo, si, al abstraer el entendimiento tales esencias y distinguirlas unas de otras, ocurre, como sucede muchas veces, que pertenecen al grupo de aquellas que por su naturaleza existen de una manera primaria en otras, entonces esas esencias son entendidas juntamente con las cosas que les sirven de sujeto; tal ocurre con las formas materiales, las cuales en tanto son entendidas en cuanto son materiales. Pero si esas esencias son tales que no existan en otras de una manera primaria, sino de una manera adventicia [y secundaria], como se verifica en la línea, en ese caso son entendidas de una manera esencialmente abstracta. Esta operación [abstractiva] es, como se ha visto en el libro *Del alma*, privativa de la potencia racional, pues los sentidos sólo pueden percibir las formas en cuanto son singulares, y, en general, en cuanto están en la materia y son seres concretos; si bien no las reciben de una manera tan material, como la que tienen fuera del alma, sino en una forma más espiritual, según se ha demostrado en el citado lugar.

47. El entendimiento tiene, como operación propia, el despojar de su forma a la materia concreta y el concebirla aisladamente en su ser íntimo, propiedad que manifiestamente le conviene y mediante la cual se verifica la intelección de las esencias de las cosas, pues de lo contrario no exis-

tiría ciencia alguna. Por lo tanto, lo contenido en la definición de falso, es decir, la existencia fuera del entendimiento de una cosa que discrepa de la que está fuera de él, no puede comprender la acepción indicada. De la misma manera, por medio de la definición de verdadero no puede uno representarse el ser propio del universal, debido a ser equívocas las palabras empleadas en ambas definiciones, a saber, las empleadas al definir lo falso, como algo que está fuera del entendimiento en cuanto discrepa de lo que está en él, y lo verdadero, como una cosa que existe en el entendimiento en el mismo estado que tiene fuera de él.

48. Mas puede ser que a alguien se le ofrezcan dificultades acerca de un universal en estas condiciones, y haga la observación siguiente: si suponemos que los universales son cosas [puramente] mentales, serán por necesidad accidentes, y si son accidentes, entonces ¿cómo pueden dar a conocer las substancias de los seres concretos que existen en sí mismos, habiéndose dicho que lo que da a conocer la esencia de la substancia es substancia? Esta dificultad se resuelve, a poco que se reflexione: en efecto, cuando el entendimiento despoja de las formas a la materia y entiende en su ser íntimo las substancias de las mismas, bien sean tales formas substanciales o accidentales, entonces sobreviene a éstas en el entendimiento el concepto de universalidad, sin que el universal

sea las mismas formas de tales esencias. Por eso los universales pertenecen a los inteligibles segundos, mientras que las cosas a que se unen los universales pertenecen a los inteligibles primeros; ahora bien, acerca de la diferencia entre los inteligibles primeros y segundos ya se ha tratado largamente en el arte de la lógica, y es cosa muy conocida para los peritos de la misma.

49. Una vez demostrado que los universales no son substancias de las cosas sensibles, veamos cuál es la substancia de las mismas. Es evidente que los seres sensibles, es decir, los individuos de substancia, están compuestos de más de una cosa, desde el momento en que para ellos empleamos la pregunta: *¿por qué?*, pregunta que no se emplea con las cosas simples; pues nadie dirá: ¿por qué el hombre es hombre?, ya que las ideas de sujeto y predicado son [aquí] identicas. La pregunta: *¿por qué?*, sólo puede ser empleada en las cosas compuestas, como cuando decimos: ¿por qué el hombre es médico?, a lo que se responde: porque es racional, respuesta con la cual se da la forma de la cosa. También puede darse [como respuesta] la materia de la misma, y en este sentido decimos: ¿por qué este ser es sensitivo?, a lo que se contesta: porque se compone de carne y de hueso. En general, como respuesta a la pregunta: ¿por qué algo es tal cosa?, puede ser aducida una de las cuatro causas.

50. Siendo esto así, es de todo punto evidente que los individuos de substancia son cosas compuestas, y que, aunque sean una sola cosa en acto, son, sin embargo, múltiples en potencia. Pero la unidad en los compuestos no procede de la ligadura o contacto [de los componentes], al modo que tiene lugar en muchas de las cosas artificiales; pues no es posible que los elementos de una cosa existan en acto en la cosa misma, ya que, de lo contrario, el compuesto de elementos sería los mismos elementos. Por ejemplo: si en el oximiel, compuesto de miel y vinagre, estos elementos estuvieran en acto en el compuesto, el oximiel no sería otra cosa que los mismos vinagre y miel. Asimismo el agua, el fuego, el aire y la tierra no existen en sí mismos en la carne y en el hueso, pues, en tal caso, el hueso y la carne serían agua, fuego, aire y tierra.

51. De aquí se deduce que en el ser engendrado hay otra cosa distinta de los elementos, en virtud de la cual éste es lo que es; de lo contrario, lo engendrado sería la cosa misma de que está compuesto; a no ser que digamos que en el agua, fuego y aire existen en acto la carne y el hueso, y en general, seres infinitos, con lo cual nos convertiremos en partidarios de la doctrina del caos (1). Además, en ese caso, la cosa que

(1) Refiérese, sin duda, a los siguientes versos de He-

hace se diferencien entre sí el compuesto y el elemento [componente] tendría que ser por necesidad, ya que es un ser que añade algo al mismo [elemento], o elemento, o algo [procedente] de elemento. Pero, si fuera elemento, sería necesario suponer para éste lo que se supuso para el primero, es decir, para que este [último elemento] se distinguiera del ser compuesto de él y de los elementos anteriores a él, sería necesario otro elemento, y así hasta el infinito, hasta el punto de que en una sola cosa existiesen en acto infinitos elementos. Mas si fuera algo [procedente] de elemento, tendría que existir una cosa, en virtud de la cual se diferenciara del elemento que le integra; y si esa cosa fuera algo [procedente de] elemento, se daría un proceso hasta el infinito.

52. De este razonamiento se deduce que en el compuesto hay una substancia, que no son los elementos y que se llama forma. Ahora bien; constando precisamente las definiciones de género y diferencia, según se ha visto en el arte de la lógica, y deduciéndose de lo antes dicho que las tales no tienen, consideradas como universales, existencia fuera del entendimiento, ni son en

siodo, reproducidos por Aristóteles en su *Metafísica*, libro 1.°, capítulo IV: «Mucho antes de todas las cosas existió el Caos; después, la Tierra espaciosa y el Amor, que es el más hermoso de todos los inmortales.»

modo alguno causas de los seres definidos, es evidente que el género no es otra cosa que la expresión de la forma general de lo definido, con relación a lo cual hace ésta las veces de materia, ya que es propio de la materia el ser común. En una palabra, el género es una cosa que se une a la forma general, de la misma manera que se une el universal al inteligible de la cosa. Asimismo, por lo que hace a la diferencia, es también evidente que afecta como inteligible a la forma particular del ser, en cuanto que éste existe en el entendimiento; en una palabra, es expresión de la forma, así como el género lo es de la materia.

53. Por esto se ve claramente la relación de las definiciones con las cosas definidas, a la vez que se resuelven muchas de las dificultades que acerca de ellas pudieran ocurrir; tal es, por ejemplo, la que se les ocurrió a muchos de los antiguos [filósofos] que decían: ¿cómo puede suceder que el [concepto de] animal, por ejemplo, que tomamos en la definición de hombre, sea más general que hombre, siendo parte de éste? También se suele formular esta duda: ¿cómo puede predicarse el género de la especie por el procedimiento de [la interrogación]: qué cosa es? Todas estas dificultades se les ocurren por no discernir claramente la acepción [diversa] de las dos clases de *ser*, a saber, el mental y el que está fuera del entendimiento; por eso no podían menos de presentárse-

les las dificultades que se ofrecen siempre en aquellas cosas en que tiene lugar el [sofisma llamado] *dictum simpliciter* (1), tomando como uno lo que es múltiple.

54. Así, pues, una vez demostrada la relación del género y de la diferencia con las partes de lo definido, es evidente que las partes de la substancia concreta no son otra cosa que la materia sensible. Lo mismo ocurre con los accidentes, en cuanto les corresponde tener definiciones y forma sensible; esto era todo lo que nos propusimos demostrar desde un principio. Veamos ahora qué cosa son las formas de los seres sensibles en general, o sea, las diferencias del elemento primario [o materia prima], y cuáles las materias de tales seres, ya que, según se deduce de la naturaleza de todos ellos, son susceptibles de ser definidos, y ya que las definiciones constan de géneros y de diferencias que representan las formas y materias, bien sean [definiciones de] substancias, bien de accidentes.

55. Decimos, pues, que, por lo que hace a la materia, corresponde a un ser que es potencialmente la cosa misma que después existirá en acto y será definición y forma. En cuanto a la forma, es el acto y la esencia, mientras que el individuo

---

(1) Vid. *Elenchorum*, libro 1.°, capítulo IV, la explicación de este lugar sofístico.

sensible está integrado por esos [dos principios]. Por lo que respecta a la materia, reconocen todos los antiguos [filósofos], además de ser cosa que desde luego se deduce de lo dicho en la ciencia física, que todas las cuatro clases de mutación, a saber, generación y corrupción, aumento y disminución, cambio y [movimiento de] translación, tienen un sujeto sobre el que han de ejercer su actividad transformativa, pues es de suyo evidente que la mutación, por ser un accidente, necesita tener un sujeto; por lo cual, no se da mutación sin cosa mudada. Sin embargo, las cosas que tienen mutación substancial, deben tener todas las demás clases de mutación; en cambio, las cosas que tienen las demás clases de mutación [no substancial], no es preciso que tengan también la mutación substancial; tal sucede, por ejemplo, con el movimiento local, según se ha demostrado en la ciencia fisica, con relación al cuerpo celeste. Mas todos los antiguos reconocen, como hemos dicho, que la materia es una substancia, si bien se dividen las opiniones acerca de la esencia de la misma, es decir, de la materia prima. Lo que hay acerca de esto, ya lo hemos declarado en la ciencia física; después declararemos las diferencias de la misma [materia].

56. En cuanto a la forma, representada por la diferencia, conviene ahora que empecemos a tratar de ella y que demos [cuenta de] las diferencias

generales mediante las cuales es divisible, en cuanto que es forma; empecemos, pues: Aristóteles refiere de un antiguo [filósofo], de Demócrito (1), que reducía las diferencias de las cosas a tres grupos: 1.°, la figura; 2.°, la posición; 3.°, el orden. Ahora bien, además de que no comprende en esta opinión las formas de los seres sensibles, es decir, las formas incluídas en las definiciones de éstos, no hace figurar en ella cosas que merecen con mayor razón el nombre de diferencias; tales son las diferencias substanciales, cuyos diversos grados han sido dados a conocer en la *física*.

57. Antes bien, es evidente, en una palabra, que las diferencias substanciales de las cosas son muchas: unas que radican en la substancia y otras que existen en la cuantidad, en la cualidad y, en general, en cada una de las diez categorías; si bien el que ocurra que no se manifiesten las diferencias naturales de las substancias, es debido en gran parte a que los accidentes propios de éstas ocupan el lugar de las diferencias, como sucede con la figura, la situación el orden y otros accidentes. De aquí el que se interprete en ese sentido a Demócrito, cuando hacía consistir las diferencias de la substancia en las tres citadas; pero

(1) Esta teoría de Leucippo y Demócrito aparece registrada en el libro 1.°, capítulo IV de la *Metafísica* de Aristóteles.

no puede estar libre de reproche, ya que, como vemos, hay muchas substancias cuyas diferencias radican en cosas distintas [de las tres indicadas]; tales son, por ejemplo, las substancias cuyas diferencias estriban en el calor y frialdad, y en otros accidentes; en cuanto a las diferencias propias de las cosas artificiales, son [también] accidentes.

58. Como las cosas constan de materia y forma, las definiciones, que reúnen esas dos cosas, son de todo punto perfectas. Así, el que define la casa como constituída por adobes y madera, sólo expresa la casa en potencia; y el que la define como algo que oculta y cubre lo que ella contiene, o como algo que tiene una figura determinada, no presenta más que la forma [de la casa]; y aun ésta, no según el ser real que tiene, ya que [la forma] sólo puede existir en la materia. En una palabra, no presenta más que una parte de la definición, pero no todas las partes que sirven de base a la misma. En cambio, el que reúne esas dos cosas en la definición, diciendo en ella que la casa está constituída por adobes y piedras, sometidas a una composición determinada y dispuestas para un fin determinado, éste presenta todas las cosas que constituyen lo fundamental en un edificio, consideradas desde el punto de vista en que son fundamentales.

59. Puede suceder, sin embargo, que a alguien

se le ocurra alguna dificultad acerca de esto y diga: demos de buen grado que estas cosas tengan lugar en las definiciones de seres que tienen materias sensibles, pero ¿cómo pueden tener lugar en los seres en cuyas definiciones no van incluídas materias sensibles, como son, por ejemplo, las definiciones del triángulo y de la circunferencia? Esta dificultad tiene su solución. En efecto, aunque estas cosas carecen de materias sensibles, por lo cual se dice de ellas que han de ser estudiadas precisamente como no existentes en la materia, hay, sin embargo, en las mismas algo que, con respecto a ellas, guarda la misma relación que la materia sensible respecto a las formas naturales. Cuando decimos, por ejemplo, que la circunferencia es una figura circundada por una sola línea, en el interior de la cual hay un punto y en la cual todas las líneas que parten de ese punto en dirección a la línea circundante son iguales, en esta definición las palabras *figura y circundada por una sola línea* hacen las veces de género, y las restantes, las veces de diferencia. La relación existente entre estas materias mentales y las sensibles se funda en que las mentales existen en potencia en la circunferencia, no de otra manera que existen las materias de las cosas sensibles en las cosas sensibles. Todo esto ya lo explicaremos más tarde, cuando se declare la forma de existir las partes de la definición en lo definido, y la razón

de que sea una sola cosa lo definido, constando de muchas partes la definición.

60. Si las cosas, pues, se han tal y como las hemos expuesto, y habiéndose, además, demostrado que las substancias sensibles constan de materia y forma y del compuesto de ambas, quizá venga alguien a hacer la siguiente pregunta: si las substancias sensibles se componen de materia y forma, ¿cuál de las dos cosas es la indicada por las palabras [*substancia sensible*]: la materia y la forma, o el compuesto de ambas? Es evidente que tales palabras se refieren, en una acepción más corriente, al compuesto de las dos cosas; y si unas veces se aplican a la forma y otras al compuesto [de materia y forma], esto sólo puede tener lugar por vía de anterioridad y posterioridad, ya que el compuesto, sólo mediante la forma, puede existir como tal, siendo, por lo tanto, más digna de que se le aplique dicha palabra. Por eso, comparadas ambas significaciones, se verá que la significación del compuesto por la substancia sensible es anterior en tiempo y posterior en naturaleza, mientras que la designación de la forma por dicha substancia es posterior en tiempo y anterior en existencia. Y es que el pueblo no suele apreciar estas diferencias en los individuos de substancia, porque el vulgo, como sólo percibe el compuesto, a éste es a quien aplica el nombre; de donde resulta que, debido a esa denominación, la significación refe-

rente al compuesto es anterior en tiempo a la significación relativa a la forma, pues ésta es percibida en último término, sin embargo de ser anterior en existencia al compuesto.

61. Conviene también que tengamos presente lo que hemos dicho otras veces, a saber, que el ser en las cosas sensibles tiene dos manifestaciones, que son el ser sensible, y el ser inteligible, y que el ser inteligible es el mismo ser sensible, en cuanto que éste es dado a conocer en su esencia por aquél; de aquí el que se diga que el inteligible de una cosa es la cosa misma. Ahora, que el ser inteligible sea el mismo ser sensible por razón de entrar el ser inteligible en la composición del ser sensible, o por razón de ser éste producido esencialmente por aquél, como pretenden los partidarios de la teoría de las formas: o bien que ambos sean una misma cosa, desde todos los puntos de vista, es una opinión absurda. Ciertamente, una vez supuesto que el inteligible de una cosa es la cosa misma, desde cualquier punto de vista, tendríamos que la forma inteligible del compuesto era el compuesto mismo, y, por lo tanto, que el hombre era el alma [del hombre].

62. Asimismo, de suponer que la substancia inteligible entrara en la composición de la substancia sensible, seguiríase que las cosas sensibles no estaban sujetas a generación y corrupción, pues, según se ha demostrado anteriormente, esto

es lo que sucede con respecto a la forma y materia, consideradas de una manera absoluta, es decir, que no están sujetas a generación y corrupción. De aquí el que los elementos de las substancias mudables deban ser necesariamente mudables, de una manera accidental y no de una manera esencial; es decir, que las formas naturales son generables y corruptibles, no de una manera esencial, sino en cuanto que forman parte de lo generable y corruptible, que, como ya queda demostrado, es el individuo. Ahora, si existe [o no] alguna forma natural separada, cosa es que ha sido ya discutida en la ciencia *física*.

63. De lo dicho acerca de la definición, [o sea que la definición] es una elocución que consta de partes, se deduce que las definiciones sólo son aplicables a las cosas compuestas, y que la forma, la materia y, en general, las cosas simples, no pueden ser definidas, a no ser por vía de semejanza; síguese también, que los que dicen que las definiciones de las formas separadas son las mismas definiciones de las formas que existen en las materias, están en un error. También yerran los que afirman que las substancias de las cosas son los números (1), pues en ese caso tendrían que admitir que los números no se componen de uni-

(1) Tal era la opinión de los pitagóricos. Vid. Aristóteles, *Metafísica*, libro 1.°, capítulo V *et alibi passim*.

dades, ya que, siendo las cosas capaces de ser definidas, la definición consta de partes que no son unidades; a no ser que digamos que los seres sensibles son puras unidades, en el cual caso, la definición no podría existir en manera alguna. Mas, por el contrario, es de suyo evidente que el número existe en la materia, y que en él existen, la unidad, por razón de la forma, y la multiplicidad, por razón de la materia, todo lo cual hemos de explicar después. En una palabra, es evidente, por lo que hace a los individuos sensibles, que son seres compuestos, desde el momento en que tienen dos modos de ser completamente distintos, a saber: el ser sensible y el ser inteligible; porque no es posible que estas maneras de ser existan en las cosas, como procedentes de una misma raíz, sino que la forma es causa de que el ser sea inteligible y la materia es causa de que el ser sea sensible.

64. Queda, pues, declarado cuántas son las especies primarias de las formas sensibles; conviene, por lo tanto, que empecemos a explicar las diferencias de la substancia material y sus clases. Entremos en materia. Siendo cuatro los géneros de mutación, a saber: substancial, cuantitativa, cualitativa y local, y no siguiéndose de la existencia de la mutación local en una cosa la existencia de la mutación substancial en la misma, como ni tampoco la existencia de la mutación cuantitativa o cualitativa, es evidente que el sujeto de la mu-

tación substancial es distinto del sujeto propio de las demás clases de mutación y, en especial, del sujeto de la mutación local. De aquí el que aparezca clara la distinta acepción que tiene la palabra *materia*, según se trate de los cuerpos celestes o de los cuerpos sujetos a generación y corrupción. Así las cosas, la materia es de dos clases: una, que es sujeto de la mutación substancial, a la que corresponde con más propiedad el nombre de *materia*, y otra, que es sujeto de las demás clases de mutación, a la cual se la conoce ordinariamente con el nombre de *sujeto*. La razón de que los cuerpos celestes tengan materias simples, no compuestas de materia y forma, estriba precisamente en que no son susceptibles de más mutación que la local, pues la mutación substancial es la que hace que el ser esté compuesto de materia y de forma material.

65. La mutación, como tal, según se ha visto por las afirmaciones universales de la *física*, no puede existir sino en un ser capaz de división, pues la divisibilidad, en tanto se da en el ser, en cuanto está dotado de materia, no en cuanto está dotado de forma, la cual sólo puede ser afectada por la divisibilidad, de una manera accidental. Entre los seres mudables, hay unos que tienen una sola materia común: tales son los cuerpos simples, que tienen una manera común de participar de la materia prima. Caracteriza a esta especie de seres

el poder cambiarse cada uno de ellos en su contrario, en la misma proporción en que éste es capaz de la misma operación, es decir, de cambiarse en el otro; así, por ejemplo, el aire puede convertirse en agua, de la misma manera que el agua puede transformarse en aire. Hay otra clase de seres que tienen materias diferentes, como la flema, cuya materia es la grasa, y la bilis amarilla, cuya materia son las cosas amargas. Esta clase de seres está caracterizada por la propiedad de no poder afirmarse de cada uno de ellos que sea potencialmente su opuesto, de la misma manera que se dice de este segundo [ser virtualmente el primero]. La grasa, por ejemplo, es virtualmente flema; pero la flema no es grasa en potencia, de modo que pueda convertirse en materia de grasa; de la misma manera, el vivo está en potencia para ser muerto; pero el muerto no está en potencia para ser vivo, de modo que se convierta en materia de vida.

66. Por esta razón, no toda cosa proviene de otra cualquiera, sino de su opuesto correspondiente, dotado de una materia adecuada. De aquí el que las cosas no se distingan unas de otras, sólo por razón de las formas, sino que también de las materias; y no sólo por razón de formas y materias, sino, además, por razón de las causas agente y final. De todo esto se deduce con toda claridad la conveniencia de que toda investi-

gación sobre cada uno de los seres naturales deba remontarse a las cuatro causas, sin limitarse exclusivamente a las remotas, sino incluyendo también las próximas. Esto es todo lo que hay que decir acerca de los principios de los cuerpos sensibles y sus diferencias.

67. Ahora bien, cómo puedan las definiciones constar de múltiples partes, siendo uno solo lo definido, cosa es que se hace evidente considerando que el ser concreto no está compuesto de materia y forma, hasta el punto de que cada una de éstas exista en acto en el compuesto, como acontece en las cosas compuestas artificialmente, sino que la materia existe en potencia en el compuesto, mientras que la forma existe en acto en el mismo. Cuando afirmamos, pues, de la materia, que existe en potencia en el individuo, expresamos una idea distinta de la que se expresa cuando decimos que la materia está en potencia para tal forma; antes bien, lo que pretendemos significar, cuando decimos que ella existe en potencia en el individuo, es que la forma se separará de ella cuando se corrompa el individuo, con lo cual existirá en ella en acto un cambio, después de haber estado en potencia [para ese cambio]. Ahora bien: estando asimilados los géneros a las materias, han de existir asimismo en potencia en la cosa definida, y de ahí que no exista en acto una animalidad abstracta, sino una animalidad deter-

minada, es decir, diferenciada. Es más: cuanto más remotos sean los géneros con relación a las formas sensibles, más les conviene esa clase de ser; es decir, el ser en potencia; tal sucede, por ejemplo, con [el género remoto consistente en] ser el hombre un cuerpo. Por esa razón, no se necesita declarar en la definición más que el género próximo, ya que todos los géneros del ser, si es que tiene varios, van incluídos en potencia en el próximo; pero, cuando damos el género remoto, prescindiendo del próximo, éste no va incluído en aquél, lo cual da motivo a que sean defectuosas las definiciones que están en esas condiciones. En efecto, ese modo de ser, representado por los géneros, es un término medio entre la forma, existente en acto, y la materia prima, que carece de forma, bien que revistiendo para el caso diversos grados, como ya hemos dicho.

68. La razón de esto debe atribuirse a que los géneros no son otra cosa que expresiones de las materias compuestas [o concretas], las cuales, por una parte son acto y por otra potencia; por eso, los géneros pueden ser definidos, como pueden serlo las especies últimas. Pueden servir de ejemplo [las siguientes definiciones]: *el hombre consta de racionalidad y de animalidad; la animalidad está integrada por la sensibilidad y por la nutrición*, y así sucesivamente, hasta llegar al género último, que es el que más de todos se aproxima

a la materia prima, por lo cual este género, lo mismo que la forma última, es incapaz de ser definido, a no ser por vía de semejanza. Es cosa evidente que, cuando se trata de géneros que se predican de una manera unívoca, la idea expresada por el género representa, en lo afectado por el género, un modo de ser más completo, que el expresado por las ideas de los géneros análogos, tales como el ser y la cosa, por ejemplo; por esa razón, apenas pueden ser [llamados] *géneros* (1), a no ser de una manera equívoca.

69. De las materias representadas por los géneros, unas son sensibles, como las materias de las cosas naturales, y éstas son las que mejor merecen el nombre de materias, y otras son supuestas e ideales, como las materias de las cosas matemáticas; pues, si bien en la definición de éstas no aparecen las materias sensibles, tienen, sin embargo, algo que se asemeja a la materia, como

---

(1) Es decir, los verdaderos géneros son los que tienen como fundamento la *univocidad*, o sea, aquellos que encierran en su concepto la divisibilidad en especies; tal es, por ejemplo, *animal* con relación a *hombre* y a *caballo*. Mas los conceptos universales que se fundan en la analogía no pueden ser llamados propiamente géneros, a no ser en un sentido distinto del apuntado. Así, por ejemplo, las cosas militares pertenecientes a tan distintas clases de seres (banderas, armas, hombres, etc.) no pueden propiamente constituír un género.

sucede con la circunferencia, que tiene como género [o materia] el ser *una figura circundada por una sola línea;* a esto se debe el que las cosas matemáticas puedan ser definidas. De aquí se deduce que las cosas matemáticas no están separadas, pues si el triángulo, por ejemplo, estuviera separado, antes que él lo estaría la figura; si la figura fuera una cosa separada, lo sería la línea; si lo fuera la línea, lo sería también el punto; pero todo esto ya lo examinaremos después. Ahora bien; si existieran cosas desprovistas de materias sensibles o mentales, las tales no serían en modo alguno cosas compuestas, ni tendrían definición alguna, ni se daría en ellas un ser en potencia, sino que serían acto puro, ni habría que buscar fuera de ellas la causa de su simplicidad: en una palabra, en ellas la *quiddidad* y la *quoddidad* (1) serían una misma cosa; de aquí el que estén evidentemente en un error los partidarios de la teoría de las formas, al suponer que éstas y las cosas sensibles son una misma cosa, por definición y esencia.

70. En cuanto a saber qué partes de la cosa definida son anteriores a ésta en definición y esen-

---

(1) La primera se refiere a la esencia de la cosa y la segunda a su existencia. Ambas propiedades se fundan en la doble cuestión que se puede establecer acerca de un objeto dado, a saber: *quid sit* y *an sit* o *quod sit*. Cfr. *supra*, página 16, nota 1.

cia, y cuáles posteriores; es decir, qué partes de lo definido tienen sus definiciones incluídas en la definición de la cosa definida, [hemos de decir] que son aquellas partes que provienen de la forma, esto es, de la forma general, que es el género, y de la forma particular, que es la diferencia. Y es que las definiciones de tales cosas constituyen necesariamente el fundamento de lo definido; y así, tomando como ejemplo la definición de hombre: *animal racional*, veremos que [los conceptos] animal y racional, que son partes del concepto hombre, son anteriores al concepto de hombre, dado caso que la diferencia tenga definición. De la misma manera, la figura que es una parte del concepto de circunferencia, es anterior a ésta.

71. Mas por lo que toca a aquellas partes que están en una cosa como provinientes de la cantidad, la cual existe en el sujeto por razón de la materia, son cosas posteriores en definición a lo definido, como, por ejemplo, la definición de sección de las circunferencias, que es posterior a la definición de circunferencia, así como la definición de ángulo agudo es posterior a la de ángulo recto, y las definiciones de mano y pie del hombre posteriores a la definición de hombre. De aquí se deduce que yerran los que dicen que los cuerpos sensibles constan de partes indivisibles, bien se las suponga finitas, bien infinitas. Parece asimismo que las definiciones de las materias ac-

cidentales guardan, respecto a la cosa material, la misma relación que las definiciones de las partes provinientes de la cantidad; así, por ejemplo, las definiciones de cobre, madera y piedra, que son materias [accidentales] del triángulo y de las circunferencias y, en una palabra, partes de éstas, no son anteriores al triángulo [y a las circunferencias]; pero las definiciones de las materias esenciales son por necesidad anteriores a lo definido.

72. Hemos, pues, explicado cómo puede ser uno lo definido, constando de múltiples partes; cuáles definiciones de las partes de lo definido son anteriores a lo definido, y cuáles no; pues es cosa evidente que los que opinan que estos universales existen fuera del entendimiento, no pueden aportar una solución a esta difícil cuestión, ya que se ven obligados a admitir que el hombre está compuesto de muchas partes y contrarias. Por eso, son impotentes para distinguir y explicar por qué unas partes de lo definido son anteriores y otras posteriores a lo definido. También la cuestión, sobre la que tantas investigaciones han hecho los antiguos filósofos, relativa al enlace del alma con el cuerpo, y, en general, de la potencia con el acto, tiene su explicación en lo dicho. En efecto, la causa de esto no es otra que la congruencia entre la potencia y el acto, siendo el motor la causa eficiente de la conversión de la potencia al acto. Por eso, todas las cosas que no

tienen elemento [o materia], no pueden tener dicha composición [de acto y potencia], ni [por lo tanto] motor alguno.

73. Réstanos ahora estudiar la cuestión acerca de la cual hemos prometido hacer una investigación, y que consiste en averiguar cuál es el género más universal que se encuentra en la substancia, género que, según es habitual y corriente, se dice ser el cuerpo o lo corpóreo. Decimos, pues, que algunos han supuesto que la primera cosa que reside en la materia prima informe son las tres dimensiones, las cuales son también la primera cosa mediante la cual se concibe dicha materia. Así pues, creían que el nombre de *cuerpo* tenía esa significación, ya que las substancias se designaban con un nombre primitivo, por razón de no existir en un sujeto. Esta opinión fué la de Porfirio, quien la creyó opinión de los filósofos anteriores a Platón y de otros. Además decía [Porfirio] que la diferencia entre ellos consistía únicamente en que unos suponían la materia prima esencialmente informe, mientras que otros la suponían informada por las dimensiones, y éstos eran los del Pórtico (1). Otros creían que las tres dimensiones eran algo consiguiente a una forma simple, exis-

(1) Llámase de esta manera a los estoicos. El traductor latino de la paráfrasis de Averroes vertió la expresión اصحاب المظلة por *habitantes in tentoriis*, ignorando que المظلة

tente en la materia prima, forma que tenía por misión el hacer que el cuerpo recibiese sus propiedades de ser continuo y discreto. Pensaban, además, que las citadas dimensiones eran algo uno y común a todas las cosas sensibles, al igual de lo que tiene lugar en la materia prima; el que profesaba tal opinión era Avicena. Efectivamente [creía éste que] la palabra *corpóreo* correspondía a ese sentido [accidental], pues es un nombre derivado y lo derivado denota accidente.

74. En cuanto a los partidarios de la primera opinión, según los cuales las dimensiones son lo primero que sirve de fundamento a la materia prima, hemos de decir que se ven obligados a admitir que las dimensiones son substancias, ya que son lo primero que sirve de fundamento a la materia prima, y admitir también que dan a conocer qué cosa sea cada uno de los individuos de substancia. Ahora bien, los individuos de substancia, como se ha demostrado en la *física*, son de dos clases: unos que están dotados de formas simples, y son las formas de los cuatro elementos, y otros, compuestos y dotados de formas compuestas. Estos últimos pueden ser a su vez de dos clases: o compuestos del género de los simples, como las

---

(tienda de campaña) no es aquí otra cosa que la adaptación servil del griego στοά *(pórtico)* y, más concretamente, la escuela del pórtico o de Zenón.

formas de los cuerpos de partes homogéneas, o individuos dotados de almas. Pues bien; es evidente que las dimensiones son posteriores en predicación a cada una de tales especies y que éstas van incluídas en las definiciones de las dimensiones, tanto cuanto puedan estarlo los sujetos en las definiciones de los accidentes, como es evidente para el que se dedica al arte de la lógica.

75. Pero no es posible concebir a las dimensiones residiendo en la materia prima y siendo a la vez accidentes, pues los accidentes necesitan de un sujeto, de una manera distinta de la que le necesitan las formas; porque los accidentes necesitan precisamente un sujeto informado y en acto; en cambio, la forma lo necesita, mas no en cuanto es acto; de lo cual resulta que el individuo concreto tiene su fundamento en la forma y no en el accidente. En una palabra, la diferencia entre la relación que dice la forma al sujeto y la que dice al mismo el accidente, es cosa de suyo evidente para el entendido en estas cuestiones.

76. Sin embargo, las dimensiones existentes en la materia prima son unas en número y comunes a todos los cuerpos; pero son dimensiones en potencia, porque no están definidas por límites, antes del advenimiento de las formas a los mismos; mas cuando aparecen en los cuerpos las formas, entonces se convierten en dimensiones delimitadas en acto, con arreglo a la cantidad que es

propia de tales formas; pues, en efecto, las formas generables y corruptibles tienen una cantidad definida, procedente de la materia prima. Estas son las dimensiones de las cuales no puede estar desprovista la materia, pero que únicamente son susceptibles de aumento y disminución al sobrevenir [a la materia] la generación y corrupción. Estas tres dimensiones, existentes en la materia prima, de la manera dicha, son aquellas que, según el parecer común de los antiguos filósofos, residen de un modo primario en la materia prima y aquellas mediante las cuales reside la forma en la materia prima.

77. Mas no es posible que tales dimensiones sean substancias, pues, de serlo, al reducirse a acto, en virtud de la recepción de límites, serían substancia y no cantidad, lo que es imposible. En una palabra, ya se ha demostrado en la *física* cuán falsa es la opinión del que cree que la materia prima está esencialmente informada, y que la forma de la misma está constituída por las dimensiones. En efecto, si las cosas sucedieran tal como ellos piensan, la corporeidad sería individualmente una e invariable en todas las formas de seres producidos; mas su error parte de que, al ver que la corporeidad es invariable en cuanto al género, la creyeron incorruptible; o también de que, al ver que es invariable como accidente, la juzgaron invariable como forma. Mas según esa opinión, se

seguiría que la materia prima está informada, no sólo por las dimensiones, sino también por muchos accidentes, que no están separados de ella y que son comunes a los cuerpos simples.

78. En cuanto a los partidarios de la segunda opinión, si pretenden que existe una forma simple en acto distinta de las formas de los cuerpos simples (formas que están constituídas por la gravedad y ligereza y, en general, por la inclinación (1), según lo que puede deducirse de las palabras de Avicena) y que el conjunto de tal forma y materia prima es la substancia, a la que sobreviene la corporeidad, es decir, las tres dimensiones, todo lo cual está designado con el nombre de *cuerpo* o *corpóreo*, ya que el nombre derivado, como hemos dicho, lo indica de una manera más propia, mirada la cuestión desde este punto de vista es, con toda seguridad, una opinión errónea, pues esto implicaría que la producción del elemento era debida a un cambio [accidental] (2). Mas si con

---

(1) El concepto ميل = *inclinación*, en los cuerpos simples, parece designar la tendencia de los mismos a moverse en un sentido rectilineo, bien hacia arriba en virtud de su ligereza (aire y fuego), bien hacia abajo, por razón de la gravedad (tierra y agua).

(2) Léase تكون الاسطقس = *generación del elemento*, en vez de يكون الاسطقس que aparece por error en el texto impreso. El sentido de la doctrina expuesta es el siguiente: Si suponemos la materia prima actuada por una for-

ese concepto designan la naturaleza de la inclinación que aparece en la materia prima, inclinación que viene a ser como el género de las formas de los elementos, entonces es seguramente una opinión verdadera, y en este sentido decimos que la corporeidad o lo corpóreo es el género más común que se encuentra en los individuos de substancia. Por esta razón existe tal género en las cosas compuestas, de la misma manera que existen los géneros en las especies, pues el género (1) le conside-

---

ma distinta de la de los elementos, al sobrevenir ésta, el tránsito que se opere consistirá en una *alteración* (mutación accidental) y no en una generación perfecta y substancial. Transcribo a continuación un pasaje de Santo Tomás, relativo a esta materia: «Nec etiam potest dici quod habuit (materia prima) aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formae diversae quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium qui posuerunt materiam esse aliquod corpus in actu... Ex quo sequebatur, quod fieri non esset nisi alterari. Quia, cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio.» *(Summa Theologica*, p. 1.ª, q. 66, a. 1.)

(1) En el manuscrito de Madrid faltan las palabras لان الجسم y todas las que siguen hasta terminar عرض لذلك المجموع الابعاد. En nuestro texto las hemos tomado de la edición del Cairo. Es verdad que el sentido no parece sufrir gran cosa leyendo الجسم, con tal que la pala-

ramos como un compuesto de materia y forma general, la cual dice a la forma [particular] una relación igual a la que hay entre el animal y la forma de las especies que en el animal están contenidas, pero en cuanto que a tal compuesto se unen las dimensiones, o lo que es igual, [consideramos al cuerpo] como algo intermedio entre la potencia y el acto.

79. La corporeidad, que es común a los cuerpos simples, está constituída (1) por la forma de la inclinación, en cuanto que a ésta se unen las dimensiones; mas éstas, que son comunes a los cuerpos simples, son numéricamente unas, en el sentido en que dijimos existían en la materia prima, sin que formen un género ni vayan incluídas en la definición como representativas de una forma general (2). Por eso, lo que el concepto de cuer-

---

bra *cuerpo* se tome en la acepción ya explicada y no como parte del animal. Sin embargo, atendido el contexto creo que debería leerse الجنس = *el género*. Parece que los códices arábigos daban ambas lecciones, pues la traducción latina pone una en el texto y da la otra al margen.

(1) Así la edición del Cairo que trae هى donde el códice de Madrid pone فليست هى = *no está constituída*. La doctrina expuesta en el texto autoriza desde luego a suprimir la negación.

(2) Es decir, las dimensiones consideradas como existiendo potencialmente en la materia prima no pueden informar la materia, ni constituir una forma general de la misma y, por lo tanto, no pueden formar con la materia género alguno.

po expresa, tomado como materia prima, es distinto de lo que expresa, tomado como forma general (1); ahora bien, la diferencia entre el género y la materia prima ya ha sido tratada en otro lugar.

80. Estando caracterizada la materia propia de los cuerpos celestes por no tener, ya que son eternos, dimensiones elementales, es decir, dimensiones comunes, que salen de potencia a acto al aparecer las formas, es de todo punto evidente que la palabra *cuerpo* o *corpóreo*, aplicada a la substancia celeste y a los cuerpos dotados de un movimiento rectilíneo, tiene una significación equívoca, ya que la naturaleza de la inclinación es completamente distinta en ambas clases [de substancias]. En efecto, la inclinación existente en los cuerpos simples estriba en la existencia de formas contrarias en la materia prima, mediante la existencia de las dimensiones comunes; por eso las formas de tales elementos son divisibles, por razón de la divisibilidad de la materia; mientras que el concepto de inclinación en el cuerpo celeste indica la existencia de una forma, que no tiene contrario, en una materia que no es susceptible de ser dividida mediante dimensiones, de la cual no es propio y a la cual le es imposible el despren-

---

(1) Léase المقام مقام الصورة en vez de المقام الصورة que aparece por error en nuestra edición.

derse de la forma, y la cual [por último] no tiene como fundamento a la materia en cuanto a ser capaz de la divisibilidad propia de ésta, según se ha declarado en la *física.*

81. Habiéndose, pues, las cosas tal como las hemos explicado, es evidente que el cuerpo estudiado por las matemáticas es distinto del cuerpo físico, pues el matemático estudia las dimensiones precisamente en cuanto están abstraídas de la materia; pero el físico estudia el cuerpo compuesto de materia y forma, en cuanto que tiene dimensiones, o las dimensiones en cuanto están en tal cuerpo, que es como deben estudiar las dos ciencias aquello que les es común, según se ha explicado en el *libro de la demostración.*

82. Aquí dan fin las cuestiones de este tratado, que comprende el contenido de los libros sexto y séptimo de los atribuídos a Aristóteles.



LIBRO TERCERO

1. Después de haber tratado de las diversas clases de seres sensibles, así como de los principios en virtud de los cuales se hacen sensibles, y después de haber dado a conocer qué relación guardan unos con otros en cuanto a la existencia, conviene que procedamos a tratar de aquellas cosas que son, con relación a esos seres, algo como inherente [a los mismos]; pues si bien tenemos presente que el estudio de lo *uno* y sus especies, aunque puesto por nosotros en esta parte, pertenece a la primera, ya que en esta ciencia lo *uno* está empleado como sinónimo de ser, sin embargo, en cuanto que lo *uno* se opone a lo múltiple y lo múltiple tiene a su vez cosas inherentes, desde cierto punto de vista tiene también cabida en esta parte. Por eso ponemos el estudio de la unidad al lado de la investigación de las cosas inherentes a la misma. Comencemos, pues, por tratar de la potencia y del acto, dando a conocer qué cosa sea la verdadera potencia.

2. Decimos, pues, que la palabra *potencia*, se-

gún lo que anteriormente hemos explicado, se aplica a muchas cosas; sin embargo, lo significado de una manera equívoca por la palabra *potencia*, cuando decimos, por ejemplo, «tal línea tiene la potencia de [o es equivalente a] tal otra», debemos dejarlo a un lado, mientras que debemos investigar al presente aquellas acepciones de la potencia que no están tomadas en un sentido puramente equívoco, sino que dicen relación a un principio único [es decir, son análogas], pues tales acepciones constituyen el punto de vista desde el cual seres múltiples [y diversos] pueden llegar a ser el objeto de esta ciencia, según lo que antes hemos dicho.

3. Ahora bien, limitándonos a alguna de las significaciones de la potencia, tomada en el sentido dicho, puede haber dos clases de ésta. Pertenecen al primer grupo las potencias que ejercen su actividad en otras cosas, las cuales potencias, si alguna vez ocurre que operen sobre sí mismas, tienen tal propiedad como algo accidental, cual ocurre cuando el médico se cura a sí mismo; que es lo contrario de lo que sucede con la naturaleza y las potencias naturales, cuya actividad ha de ejercerse esencialmente sobre ellas mismas. El segundo grupo lo forman las potencias pasivas, a las cuales conviene recibir la actividad de cosas distintas de ellas, en cuanto que son distintas, mas en las cuales no hay potencia alguna para ser sujeto pasivo de una actividad emanada de ellas

mismas, sino [que esa actividad ha de proceder] de algo diferente, como tal, y de algo exterior a lo paciente. Cuando decimos, de esta clase de potencias, que no pueden ser sujeto pasivo de una actividad emanada de ellas mismas, sólo se quiere aludir, entre las varias especies de privación, a la privación física, que consiste en sustraer a una cosa aquello que debe existir en otra, y no a la privación violenta, que consiste en sustraer a un ser lo que debe existir en éste; ahora bien, en cuántas acepciones se toma la privación, ya queda explicado anteriormente.

4. Pero quizá haya alguien que formule la siguiente pregunta: ¿Por qué razón algunas potencias, que tienen como propiedad el ser sujeto pasivo de la actividad de otras, reciben a veces esa actividad de sí mismas? Tal sucede, por ejemplo, con la salud, la cual puede provenir de la medicina y de sí misma; mientras que en otras cosas no puede darse este caso: por ejemplo, en la casa, la cual no puede provenir más que del arte del albañil. La causa de esto debe buscarse en que la existencia de la salud es una resultante de la naturaleza y del arte, y por esa razón tales artes son de suyo prácticas, pero el éxito final se considera como procedente de un motor que no mueve por elección; mientras que la existencia de la casa y de otras cosas por el estilo proviene enteramente del arte y puede reducirse a un acto de elección.

5. Mas porque entre las potencias activas hay unas que están dotadas de alma y otras que no lo están, resultando consiguientemente que unas obran por naturaleza y otras por apetito y elección, de las cuales unas están dotadas de razón y otras no, resulta que las que carecen de razón y de apetito están caracterizadas por no poder producir de suyo más que una de las dos cosas contrarias, y así el fuego quema y lo frío enfría. Y es que no tienen potencia más que para una de esas dos cosas contrarias, dando a nuestras palabras *no tienen potencia* la significación de aquella privación que consiste en sustraer a una cosa lo que debe existir en otra.

6. En cuanto a las potencias que obran por apetito y elección, pueden producir cualquiera de los contrarios; por lo cual, el conocimiento de los contrarios en esas artes prácticas pertenece a una misma ciencia; tal es, por ejemplo, el arte de la medicina, a la cual corresponde el conocimiento de la salud y de la enfermedad. Sin embargo, en estas artes el conocimiento de uno de los contrarios constituye su objeto esencial, mientras que el conocimiento del otro contrario es en ellas cosa accidental, ya que estas artes no pretenden producir los dos contrarios; y así, el arte de la medicina, por ejemplo, conoce la enfermedad, mas no con el objeto de producirla, mientras que estudia la salud para producirla y conservarla.

7. Otra de las cosas que caracterizan a las potencias físicas es que estas cosas aplicadas a la parte paciente obran de una manera necesaria; y así el fuego, cuando se aplica a la leña, no puede menos de quemarla. Mas no se sigue que las cosas que obran por apetito y elección hayan de obrar necesariamente, al ser aplicadas a su sujeto pasivo, pues si tal sucediera, producirían simultáneamente los dos contrarios, ya que por su naturaleza pueden producir ambos; o los dos contrarios se servirían de obstáculo mutuo, con lo cual no podrían obrar en manera alguna. De esto se deduce que lo que decide la producción de uno de los dos opuestos es otra potencia, conocida con los nombres de *apetito* y *elección*, cuando a esa potencia va unida la potencia decisiva (1), según lo que declarado queda en el libro *Del alma*.

8. Una vez determinadas las clases de potencia activa y pasiva, es evidente que la bondad y malicia de la acción y pasión son una consecuencia [de la bondad y malicia] de ambas clases de potencia; de modo que la bondad de la acción y

(1) El concepto de *potencia decisiva*, significado por lo que Averroes llama قوة الاجماع, que pudiéramos traducir por *facultad de decidirse a hacer una cosa*, origínase de la teoría expuesta en este lugar. Si la potencia electiva es de suyo indeterminada para obrar uno de los dos contrarios, es evidente la necesidad de otra potencia que la decida a aceptar uno de ellos. V. Arist., *Met.*, lib. IX, c. 5.º

pasión indica un agente y paciente [buenos], pero no viceversa, de modo que dados un agente o paciente [buenos], se siga una acción y pasión buenas.

9. Queda, pues, demostrado cuál sea la potencia que se predica de los seres motores y movidos; tratemos ahora del sentido que tiene la potencia por vía de anterioridad, que es el expresado por la palabra *posible*. Entre todas las significaciones que tiene la palabra *potencia*, ésta es la que no puede ser dada a conocer más que por la definición de acto, ya que la potencia y el acto, a pesar de ser opuestos, son, con todo, relativos, y cada uno de los relativos sólo puede ser concebido mediante la relación que dice al otro. Pues no debemos procurar que todas las cosas sean definidas con arreglo a una sola norma, porque no todas las cosas tienen géneros y diferencias, sino que unas han de ser definidas por sus opuestos, otras por sus inteligibles, otras por razón de su acción y pasión, y en general, por las propiedades que les son inherentes.

10. A pesar de todo, no se da ese círculo vicioso que Avicena dice seguirse de la definición de estas cosas [relativas] mediante la otra, pues si bien el que cada uno de los dos relativos exista en la idea del otro es algo que fluye necesariamente de la naturaleza de los mismos, sin embargo, no existe de tal manera que uno de ellos sea

anterior al otro, al modo que existen las causas de una cosa en la idea de ésta. Esto es debido a que ninguno de los dos relativos es causa del otro, sino que los dos existen simultáneamente, siendo esta la razón de que a la idea de uno vaya unida la idea del otro. Lo que afirma Avicena sólo se seguiría de suponer que cada uno de los relativos existe en la idea del otro, en cuanto anterior a él en existencia o más conocido en cuanto al concepto, en cuyo caso resultaría una cosa existiendo en la idea de sí misma. Pero no hay tal cosa, sino que tanto su existencia como su conocimiento son simultáneos (1). La causa de esto debe buscarse en

(1) Para la perfecta inteligencia de la doctrina de este párrafo, debe tenerse presente el curso ordinario seguido en el desarrollo de la demostración. Para demostrar, por ejemplo, que el caballo está dotado de la facultad de nutrición, habría que hacer el siguiente raciocinio: *está dotado de la facultad de nutrición porque es orgánico, es orgánico porque es animal, etcétera*; raciocinio en el cual cada una de las propiedades va incluída en la siguiente como en su causa y como en algo anterior y más conocido; síguese, por tanto, que el proceso normal de demostración se verifica en forma rectilínea. Si, en vez de este procedimiento en línea recta, quisiéramos adoptar otro en forma circular diciendo, por ejemplo: *el caballo está dotado de nutrición porque es orgánico, es orgánico porque está dotado de nutrición*, tendríamos la especie de demostración defectuosa, conocida con el nombre de *circulo vicioso*.

Aplicando esta doctrina al caso presente, resulta que, al afirmarse que la explicación de cualquiera de dos relativos

que siendo [tal relación] una cosa producida por el alma en los seres, de modo que si no existiera el alma no existiría la relación, como ni tampoco la [relación unilateral o] atribución, si mediante esa relación se puede concebir uno de los sujetos de ésta, se obtiene por fuerza la idea del otro sujeto, ya que la existencia de dicha relación tiene por fundamento a esos dos sujetos.

11. Y si esto es cierto, luego el acto consiste en que el ser exista en una forma distinta de la que tiene cuando decimos que existe en potencia; pero tal privación puede entenderse de dos maneras: bien como sustracción de algo que debe existir en una cosa en otro momento, y que ya ha existido, lo cual tiene lugar en las cosas que están, ora en acto, ora en potencia; bien como sustracción a una cosa de algo que debe existir en otra, y mediante esta [última clase de] priva-

---

por el otro (por ejemplo, de lo localizado por el lugar y del lugar por lo localizado) implica un círculo vicioso, se parte del supuesto de que uno de ellos ha de ser causa del otro y anterior a él. Mas a esto hace observar Averroes que los conceptos relativos son simultáneos y que, por lo tanto, cualquiera de ellos puede ser explicado por el otro, sin temor de incurrir en círculo vicioso. Partiendo de la base de esta simultaneidad, suponer, por ejemplo, que la idea de filiación es posterior a la idea de paternidad, es suponer que una cosa es anterior a sí misma, o que existe en la idea de sí misma como en algo anterior y más conocido, lo cual es absurdo.

ción puede concebirse el acto en los seres eternos. Así, pues, la potencia es una disposición, una posibilidad que tiene el ser para poder existir en acto, sin que este concepto de potencia sea aplicable a lo significado por nosotros cuando decimos que algo es infinito en potencia, como cuando decimos del movimiento y del tiempo que son infinitos en potencia, porque lo infinito no puede reducirse a acto, hasta el punto de separarse de la potencia; antes por el contrario, tal concepto [de infinito en potencia] indica que el acto está siempre unido a la potencia. Todo esto ha sido ya explicado en el libro *De phisico auditu*, pues muchas de las cosas allí demostradas están en los confines de esta ciencia.

12. Siendo esto así y una vez demostrado qué cosa sea la potencia y qué cosa el acto, es evidente que ambos existen de una manera primaria en la substancia, y secundariamente en las demás categorías, que son: cantidad, cualidad, relación, en dónde, cuándo, hábito, acción y pasión. Y esto, no sólo si la pasión de una cosa procede de un principio intrínseco a ella, como ocurre con las cosas naturales, sino también si se origina de un principio externo, como pasa con las potencias antes mencionadas; cosa que tiene también lugar con respecto a la acción, pues con ésta se da a entender todo aquello que puede producir una operación, bien en sí mismo, bien en otro. En

efecto: la potencia que tiene la sangre menstrual para ser hombre, es anterior a la potencia que ésta tiene para ser un gramático, porque la disposición próxima para recibir la sintaxis sólo aparece después de la existencia de la forma humana.

13. Ha habido antiguamente y hay en nuestra época algunos que niegan la existencia de una posibilidad anterior en tiempo a la cosa posible, suponiendo que lo posible y el acto son cosas simultáneas (1). Estos, destruyendo por completo

(1) Los filósofos griegos a que aquí se refiere Averroes son los de la escuela de Megara, llamada también erística, fundada por Euclides, discípulo de Parmenides y de Sócrates. Véase a este respecto, a Aristóteles, *Metafísica*, lib. IX, capítulo 3.º – En cuanto a los pensadores musulmanes a que Averroes alude en este pasaje, son seguramente los herejes *chabaríes* o fatalistas y los teólogos *axaríes*, que o negaban en absoluto la libertad humana, o la reducían a un mero concurso pasivo, prestado a la omnipotencia divina. Vide Asín, *Algazel: Dogmática, moral, ascética*, pág. 16 y, sobre todo, págs. 284-293. Averroes consagró un capítulo entero a refutar este doble fatalismo, en su opúsculo teológico كتاب الكشف عن مناهج الادلة (edic. Müller, *Philosophie und theologie von Averroes*, págs. 104-113).

A estos mismos pensadores musulmanes alude Averroes en el siguiente pasaje de su *Teháfot* (Cairo, 1.302-H.), p. 30: «Viene a decir [Algazel] en resumen que los *axaríes* contestan a los filósofos lo siguiente: Esa proposición, es decir, la afirmación hecha por alguien de que el mundo puede ser mayor o menor [de lo que es], resulta para nosotros absurda. Y es que tal tesis sólo puede concebirse desde el punto de

la naturaleza de lo posible, se ven obligados a aceptar, como consecuencia, que lo posible es necesario y lo necesario posible. Por su parte, los filósofos de nuestra época no admiten más posibilidad que la que existe por parte de la causa eficiente; pero ya enumeraremos los absurdos que a los tales se les siguen, cuando tratemos de los principios de las artes particulares, pues es este un principio muy importante entre los varios que son propios de las artes particulares; tanto, que el error, que acerca de él pueda haber, da origen a otros muchos, siendo ésta, en último resultado, la causa que más contribuye a inducir a sofismas. Esos filósofos de nuestra época niegan que el hombre tenga libertad y albedrío, echando por tierra con esa suposición todo conocimiento científico, así como las manifestaciones de la voluntad y del libre albedrío y hasta todas las artes operativas [o prácticas]. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los tales, como ya hemos dicho alguna otra vez, no son partidarios de tal doctrina porque les lleve a ella la fuerza del razonamiento, sino porque les sirve para dar solidez a teorías

---

vista de los que opinan que la posibilidad es anterior a la reducción de una cosa al acto, es decir, anterior a la existencia de la cosa posible. Pero nosotros creemos, por el contrario, que la posibilidad existe cuando existe el acto, con el cual conviene [en un todo, es decir], sin que haya [por parte de cualquiera de los dos] exceso ni defecto.»

previamente establecidas como ciertas, y en cuya certeza han convenido consigo mismos, buscando la condenación de lo que a tal doctrina contradice y la afirmación de lo que pueda favorecerla.

14. Mas habiéndonos separado del asunto por nosotros tratado, volvamos a él. Decimos, pues, que una vez declarado qué cosa sea la potencia y qué cosa el acto, debemos explicar cuándo están en acto y cuándo no cada una de las cosas particulares, pues cualquier ser no está en potencia así como quiera. Es evidente que las potencias unas son próximas y otras remotas, y, por consiguiente, los sujetos unos son próximos y otros remotos; ahora bien, la potencia remota no puede reducirse a acto, a no ser después de aparecer, mediante la existencia del sujeto último, la potencia próxima. Por eso, cuando decimos que una cosa existe en potencia en otra, y esa potencia es una potencia remota, lo hacemos en un sentido metafórico, como cuando decimos que el hombre está en potencia en el trigo y de una manera más remota en los elementos. Mas lo cierto es que el hombre existe realmente en potencia en la sangre menstrual y en el semen, siendo ésta la potencia próxima existente en el sujeto último [es decir, en el sujeto próximo].

15. Pero esta potencia no tiene en el sujeto un estado cualquiera, sino aquel estado mediante el cual sea posible su reducción al acto, como

cuando decimos que el semen no es más que el hombre en potencia, con tal de que caiga en la matriz y no le toque el aire exterior de modo que pueda enfriarle y corromperle. Lo mismo que pasa con esto, ocurre también con las disposiciones artificiales, pues no todo enfermo está curado en potencia, sino aquel que además está en un estado tal que hace posible la curación. La potencia próxima necesita, por consiguiente, para poder existir, de dos cosas, que son: existencia del sujeto próximo y existencia de un modo de ser, mediante el cual dicho sujeto esté en potencia. Una vez que se den estas dos condiciones, se aporten las causas eficientes y se remuevan los impedimentos, la potencia no podrá menos de reducirse al acto.

16. Una cosa que caracteriza a la potencia próxima es que el ser que la saca de la potencia al acto, es decir, el motor de la misma, siempre es un motor uno en especie y en número, lo cual tiene lugar, de un modo especial, en las cosas naturales. Así, por ejemplo, la potencia que hay en la sangre para que ésta se convierta en carne, sólo puede ser reducida a acto por un motor único, que es la potencia nutritiva existente en los miembros; pero la potencia que tiene el pan para convertirse en carne, necesita, para ello, de más de un motor, que son: la boca, el estómago, el hígado y las venas; y, en un sentido más remoto, la potencia que existe en los elementos para conver-

tirse en carne necesita, para los efectos, además de los motores enumerados, de los cuerpos celestes. Es más: muchas de las cosas que sirven para la nutrición, precisan, juntamente con los motores físicos, de varios motores artificiales, como sucede con el pan, a cuya elaboración contribuyen varias artes.

17. Al sujeto próximo de la cosa, sujeto en el cual reside la potencia y que es llamado *aquello de que se hace algo*, se le concibe con un nombre derivado, no con el nombre mismo [o nombre primitivo]; esta fué la costumbre corriente entre los griegos, pues éstos no acostumbraban a decir [por ejemplo]: *la caja es madera*, sino *de madera*, porque la madera es, en potencia próxima, la caja. Mas del sujeto remoto no cabe derivar el nombre de la cosa; por lo cual no decían [los griegos] que la caja era *térrea* o *acuosa*. Sin embargo, esta manera de dar a conocer el sujeto es desusada en nuestros tiempos, debido a no existir en nuestra lengua tal forma de designación, de la cual usa la lengua árabe sólo para los accidentes y diferencias, pues no dicen [los árabes]: *algunos animales son racionalidad*, sino *racionales;* de lo cual se deduce que la forma es diferente del sujeto; tampoco dicen que *el cuerpo es blancura*, sino *blanco*. En cuanto a los géneros, los predican de las especies, designándolos con nombres primitivos, y así dícese: *la caja es madera*, *el hombre es animal*.

18. Siendo esto así y una vez demostrado que las cosas particulares constan de algo que está en potencia y de algo que está en acto, y dándose varias potencias en la mayor parte de los seres, es evidente que tienen varios sujetos; y como los sujetos, en tanto existen, en cuanto están en acto, síguese que en una cosa existen también varios actos. Mas como no se puede dar, en ambos extremos [potencia y acto], proceso hasta el infinito, según se verá después y se ha demostrado ya en la *física*, es evidente que el sujeto último es el que existe en potencia pura y la causa de que de ella participen los demás sujetos, ya que tal es la condición de las cosas predicadas por vía de anterioridad y posterioridad respecto al ser a quien dicen relación. Por eso, a lo que está en medio de ambos extremos no lo llamamos ni potencia pura ni acto puro.

19. Así, por ejemplo, la materia prima es la causa remota de que los demás sujetos del hombre estén en potencia para ser hombre, es decir, la potencia para ser hombre que tienen sucesiva y gradualmente los elementos, el trigo, la sangre, la carne y, por último, cada una de las partes [o potencias] del alma. De la misma manera, el acto último en cada ser es la causa de que en éste existan las demás cosas que existen en él en acto; tal es, por ejemplo, la racionalidad, que es una de las causas de que exista la animalidad, ya que la

animalidad en absoluto no existe, sino que lo que existe es una animalidad determinada. A su vez, la animalidad es una de las causas de la nutrición, ya que no se da cuerpo dotado de nutrición en absoluto, sino un cuerpo dotado de nutrición determinado. En una palabra, cada uno de los dos actos de entre éstos tiene con respecto al otro la misma relación que dice la forma simple a la materia prima; de modo que así como la materia prima no puede existir sino mediante la forma (pues si existiera sin forma se daría el caso de existir lo que no existe), así también cualquiera de los dos actos, que tenga con respecto al otro esa relación, estará en condiciones parecidas.

20. De esto se deduce que la potencia va adherida a la materia y es [como] la sombra de ésta, aunque la potencia se tome en sentido de anterioridad y posterioridad; lo mismo que el acto, el cual, aun tomado en un sentido de anterioridad y posterioridad, es algo que va inherente a la forma y a manera de sombra de ésta. Ahora bien, una vez declarado que hay formas que son acto puro, sin mezcla alguna de potencia, es evidente que la causa de que las formas tengan el acto mezclado debe buscarse en la potencia, de cualquier género que ésta sea, es decir, bien en la potencia de mutación substancial, bien en cualquiera de las demás clases de mutación.

Proviene esto de que el acto, en esta clase de

seres [es decir, en los seres que tienen su acto mixtificado], existe de una manera determinada, mientras que en aquellos [seres que son acto puro] el acto existe de una manera absoluta. Pues bien; la cosa que en un género dado existe de una manera absoluta, es la causa de lo que en ese género exista de una manera determinada, según hemos dicho alguna otra vez; así, por ejemplo, el fuego, que es lo que absolutamente puede llamarse *caliente*, es la causa de que exista el calor en cada uno de los seres.

Esta proposición es de un uso muy frecuente en esta ciencia y un principio de mucha importancia entre los principios evidentes en sí mismos; por lo cual conviene que nos ejercitemos en formarnos de él una idea [clara], hasta conseguirlo de una manera perfecta; por eso lo puso Aristóteles como prenotando; es decir, lo colocó en el libro primero de su obra sobre esta ciencia (1).

21. Queda, pues, explicado qué cosa sea la potencia y qué cosa el acto, cuándo está en potencia cada de las cosas particulares y cuándo no; así como también queda declarado de qué manera se relacionan las potencias unas con otras

(1) Téngase en cuenta que los árabes dividían en 13 libros y no en 14 la *Metafísica* de Aristóteles. El primero formaba un solo cuerpo con el segundo. Así, pues, esta cita corresponde en las ediciones regulares de la *Metafísica* al libro II, c. 1.°

y los actos [unos con otros]. Conviene ahora que estudiemos, con respecto a los dos, cuál es anterior a cuál; es decir, si la potencia es anterior al acto o el acto anterior a la potencia. Hemos dicho anteriormente que la palabra *anterior* tiene varias acepciones, entre otras, la anterior por razón del tiempo y anterior por razón de causalidad; acepciones ambas que son, de todas las que tiene la palabra *anterior*, las que aquí se trata de investigar, con respecto a la potencia y al acto. Decimos, pues, que los más eximios, por no decir todos, los filósofos antiguos anteriores a Aristóteles, creían que la potencia es anterior al acto en tiempo y en causalidad; de aquí que algunos creyeran en la existencia del caos y en la de átomos infinitos, y otros afirmaran la existencia de un movimiento desordenado. La razón que les condujo a estas conclusiones, debe atribuirse a que no conocían más principio que el material; eso, además de que, al parecer, habiendo visto que las potencias de las cosas particulares eran anteriores a éstas, desde los dos puntos de vista, a saber, del tiempo y de la causalidad, sacaron una consecuencia universal aplicable a las demás partes del mundo (1).

22. Pero sometidos ambos a un verdadero

---

(1) Respecto a las opiniones de los filósofos a que se alude en este párrafo, véase Arist., *Met.*, lib. I, c. 3.º y 4.º

examen y estudiados desde el punto de vista de sus naturalezas [respectivas], se ve que el acto es anterior a la potencia, bajo esos dos aspectos [de tiempo y causalidad]. En efecto, según se ha visto en la *física*, toda cosa mudable tiene una causa transformadora, lo cual puede tener lugar en las cuatro especies de mutación; en cuanto a la potencia, de su examen se deduce que no tiene actividad suficiente para reducirse por sí misma al acto, lo cual, por lo que respecta a tres clases de mutación, a saber, la substancial, la cuantitativa y la cualitativa, es una cosa evidente, ya que en ellas el motor y la causa eficiente vienen de afuera; por lo que toca a la mutación por razón del lugar [el problema se presta a] cierta perplejidad. Esta cuestión ha sido explicada ya en los libros séptimo y octavo de la obra *De phisico auditu*, siendo una de las cosas que de tal estudio se desprenden la conclusión de que el acto es anterior a la potencia, por razón de la causalidad y por razón del tiempo. De la naturaleza de las potencias particulares se deduce también que la potencia, aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequia de la potencia; ahora bien, aquello, por razón de lo cual existe la potencia, tiene que ser causa final de la misma, ya que no es posible un proceso de entelequias hasta el infinito, como demostraremos más tarde.

23. De lo expuesto se deduce que el acto es anterior a la potencia, en cuanto que es causa eficiente y final [de la misma]; ahora bien, la causa final es causa de las causas, ya que éstas sólo por aquélla tienen existencia. Esta clase de anterioridad es precisamente la que debemos examinar, puesto que la anterioridad por razón del tiempo, bien sea potencial, bien actual, existe, en la cosa que es anterior, de una manera accidental; es decir, que el que las causas de un ser sean anteriores en tiempo a éste, es algo accidental que afecta a las cosas particulares sujetas a generación y corrupción. En efecto, si esa propiedad existiera de una manera esencial en las causas eficientes, no se daría causa alguna eterna; y no existiendo lo eterno, no existiría tampoco lo sujeto a generación y corrupción, según lo demostrado en la ciencia física. Además, es evidente que las causas sólo producen, de una manera esencial y primaria, la esencia de lo causado.

24. Ahora, en cuanto a la cuestión de saber si tales causas han de preceder en tiempo a lo causado, no es una cosa evidente, como quieren muchos *motacálimes;* antes por el contrario, de tal suposición se siguen los absurdos antes mencionados por nosotros, referentes a que, en ese caso, no existiría cosa alguna temporal y, con mayor razón, eterna. En efecto, resuelta la cuestión en este sentido, sería posible en las causas un pro-

ceso hasta el infinito, y, en consecuencia, no existiría una causa primera, y no existiendo lo primero, no existiría lo último. Por consiguiente, de suponer que las causas del conjunto del mundo son anteriores en tiempo a éste, del mismo modo que las causas de las partes generables y corruptibles del mundo preceden a éstas, se seguiría necesariamente que este mundo es una parte de otro mundo, dándose entonces un proceso hasta el infinito, a no ser que se suponga que este mundo sólo está sujeto a corrupción en parte y no en todo.

25. Por eso, los que admiten tal hipótesis se encuentran, no sólo con los absurdos citados, sino con otros muchos; todo lo cual les proviene de sentar como principio que la causa eficiente es necesariamente anterior en tiempo. De aquí que cuando se les interroga de qué manera la causa eficiente del tiempo puede ser anterior al tiempo, bajan la cabeza; porque, si responden que la causa eficiente del tiempo no precede a éste en tiempo, en ese caso reconocen la existencia de un agente que no es anterior en tiempo a su efecto. Mas si contestan que le precede en tiempo, se les puede proponer de nuevo la cuestión acerca de este [último] tiempo, a no ser que digan que el tiempo es algo que existe por sí mismo, y algo improducido, cosa que no quieren admitir. Pero todas estas cuestiones son más propias de la ter-

cera parte (1) de esta ciencia, por lo cual debemos volver a nuestro punto de partida.

26. Decimos, pues, que la posterioridad en tiempo de la potencia con respecto al acto se evidencia, además, por la razón de la imposibilidad de que la potencia esté desprovista de acto, según ha sido demostrado respecto a la materia prima. Además, muchas cosas, en tanto tienen potencia para [convertirse en] otras, en cuanto que tienen algún acto de aquello para lo que están en potencia; así, por ejemplo, el discípulo, que es docto en potencia, en tanto llega al último grado de ciencia, en cuanto que en él hay alguna ciencia; de lo contrario se seguiría el error de Menón, registrado en el libro primero de los *Analíticos posteriores* (2). Además, si las cosas eternas, que son aquellas que no tienen mezcla alguna de potencia, son anteriores a las cosas sujetas a co-

(1) La tercera parte debía comprender, como ya sabemos, el contenido del libro quinto de este tratado, que no ha llegado hasta nosotros. Cfr. *Introducción*.

(2) He aquí el pasaje de Aristóteles a que Averroes alude: «Quod enim aliquis nescit num illud omnino sit, quomodo hoc sciat, quod illud omnino habeat tres angulos aequales duobus rectis? Sed manifestum est quod hoc quidem ratione scit, simpliciter autem (nulla universalis ratione habita) non scit. Si vero non dubitatio illa in *Platonis Menone* accidet; aut enim nihil discet aliquis, aut quae jam scivit» Vid. Aristóteles, *Analyticor. Poster.*, lib. 1.°, c. 1.°: «An sit demonstratio.»

rrupción, que son aquellas que tienen mezcla de potencia, es evidente que el acto es anterior a la potencia. Ahora bien, que las cosas eternas no tengan mezcla de potencia absoluta, es decir, de potencia que afecte a la substancia, cuestión es que ha sido ya declarada en el libro *De coelo et mundo* (1); otro tanto puede afirmarse de la potencia para la nutrición y el crecimiento, y de la mutación pasiva. En cuanto a la potencia para el lugar y el cambio de situación, no sólo no ha sido demostrada la imposibilidad de que las posean, sino, por el contrario, la necesidad de poseerlas. Sin embargo, de alguna manera ya ha sido declarado en el citado pasaje, respecto a la potencia para el lugar, que existe un acto anterior a ella, que no tiene potencia alguna.

27. Pero esto es aplicar a estas cuestiones pruebas especiales, pues [es de advertir que] muchos de los problemas de esta ciencia, por no decir los más principales, se deducen, cuando hay que formarse ideas de ellos, de lo demostrado en la ciencia física, además de solucionarse en ella las dudas que acerca de tales problemas pueden ocurrir en esta ciencia. Pero es posible también demostrar esta cuestión de una manera general. Así, pues, decimos que, siempre que una cosa

(1) Esta obra de Aristóteles es el objeto de una de las paráfrasis contenidas en el manuscrito árabe que traducimos.

esté en potencia para ser otra, es decir, para ser otra cosa motora o movida, es posible que esta [última] exista o que no exista, ya que tal es la naturaleza de la posibilidad y potencia, mientras que afirmamos de una cosa que es necesaria, cuando ni ha dejado ni dejará de ser, ni es tampoco posible en modo alguno que no exista, ni tiene potencia para no existir; y así, nadie puede creer que en el triángulo haya potencia para que sus ángulos sean iguales a cuatro rectos. Esto supuesto, ambas naturalezas [posible y necesaria] son diferentes, de modo que el que dice que lo necesario es posible, afirma un cambio de verdades, además de seguirse de su opinión la no existencia de lo necesario. Luego si las cosas se han tal como nosotros afirmamos, síguese necesariamente que el acto es anterior a la potencia, desde todos los puntos de vista.

28. Pero se nos ofrece aquí una duda y es la siguiente: ¿cómo es posible que las cosas eternas sean principios de las cosas corruptibles? En efecto, las cosas que están siempre en acto, deben estar necesariamente en una actividad continua; de lo contrario, habría en ellas un modo de ser en potencia, y, por lo tanto, sus efectos debieran existir siempre, pues el motor de las cosas que tienen como propiedad existir en un momento dado y perecer en otro, debe estar sometido a las mismas condiciones de ellas, es decir, debe mo-

ver [durante un tiempo] y no mover [durante otro]. Esta dificultad tiene, sin embargo, su solución en lo demostrado en la ciencia física acerca del movimiento eterno de translación. Y es que el ser propio de este movimiento es algo intermedio entre el acto puro y las cosas que existen, ora en potencia, ora en acto, pareciéndose a las cosas existentes en acto, por razón de la eternidad en tal movimiento existente de una manera substancial y por razón de carecer de potencia para la corrupción, y semejándose a las cosas que existen, ora en potencia, ora en acto, en las diversas posiciones adoptadas, y en general, por ser ese movimiento un movimiento de translación local.

29. Considera ahora con cuánta generosidad obra la providencia divina, al unir unos con otros estas dos clases de seres, colocando entre la potencia pura y el acto puro esta clase de potencia, a saber, la potencia para el lugar, hasta formar por ese medio un lazo de unión entre el ser eterno y el ser corruptible. Por todo esto, no hay razón para que temamos que este movimiento llegue a perecer en un momento dado, ni tampoco que se detenga, como creen algunos, ya que en su actividad motora no hay potencia alguna (1). Mas los que no creen en la eternidad del movi-

(1) Esto era lo que temían Empédocles y sus discípulos. Vid. Arist., *Met.*, lib. IX, c. 8.°

miento, no pueden dar la razón de que el Creador, que es eterno, sea la causa eficiente del mundo, después de haber pasado un tiempo en que no ha obrado, pues se verían obligados a admitir que, antes de obrar, era causa eficiente en potencia (1). Ahora bien, lo que está en potencia, sólo puede ser convertido en acto por un motor y, en general, por un agente que sea anterior a él, ya que la conversión de la potencia en acto es una mutación y toda mutación proviene de una causa mutante, como se evidencia por la atenta consideración de los principios naturales.

30. Una vez demostrado que el acto es anterior en causalidad a la potencia, veamos cuál de los dos es anterior en acto y en bondad. Decimos, pues, que el mal sólo se da en la privación

---

(1) Santo Tomás da la razón diciendo que, bien que el efecto de la creación del mundo sea temporal, la acción creadora del mundo es eterna, pues siendo su entender y querer una misma cosa con su obrar, si el acto voluntario de la creación es eterno, el acto creador también lo será. Claro está que se trata del acto creador considerado en Dios, y no del acto de la creación efectiva, que se verifica en el tiempo. Partiendo de esta distinción, no cabe admitir con respecto a la acción creadora del mundo, que es eterna, un tránsito de la potencia al acto. «Nihil igitur prohibet (concluye el doctor Angélico) dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc quum ab aeterno disposuit.» Vid. *Summa contra Gentes*, lib. II, c. 35, solución a la segunda dificultad.

o en aquel de les contrarios en que se encuentre la privación de su contrario; así, por ejemplo, la enfermedad, si bien tiene una existencia determinada, sin embargo, en tanto es un mal, en cuanto es privación de la salud. Y siendo propio de la potencia el serlo simultáneamente para los dos opuestos, deja de ser, como tal potencia, bien puro, sino que está mezclada; por otra parte, llamándose la potencia bien o mal según la relación que dice al acto, resulta por necesidad más noble éste que la potencia. Ahora bien, como la causa de la privación, en la cual consiste el mal, no es otra que la potencia, síguese que los seres, en los cuales no hay potencia, no tienen tampoco mal alguno en absoluto, ya que ni tienen privación ni contrario. En esta clase de seres el bien, que no es más que la verdad, tiene una existencia perpetua en cualquier estado [que se los considere], es decir, que en ellos lo verdadero no se cambia en falso en un momento determinado, como es de rigor ocurra en las cosas que se encuentran, ora en acto, ora en potencia. En esta última clase, sin embargo, puede darse el bien, pues si lo verdadero se diera únicamente en las cosas que están siempre en acto, no habría demostración posible de las cosas que existen, ora en acto, ora en potencia; y no habiendo demostración para esas cosas, no tendríamos tampoco medio de demostrar las cosas que existen siempre en acto, por-

que el conocimiento necesario arranca necesariamente de cosas necesarias, sin que podamos llegar al conocimiento de aquellos seres [siempre en acto], a no ser partiendo de estos [seres que están, ora en potencia, ora en acto].

31. Decimos, pues, que lo verdadero tiene que ser por necesidad o afirmativo o negativo; pero no siendo la afirmación más que la composición de unas cosas con otras, y la negación división de unas cosas de otras, si hay cosas que no son susceptibles de composición, en ellas la negación es verdadera, así como si se dan cosas siempre capaces de ser compuestas, o sea, que no pueden existir sin composición, en ellas la afirmación existe necesariamente de una manera constante. Mas si se dan cosas en que pueden ocurrir los dos casos a la vez, es decir, que estén unas veces separadas y otras divididas, en éstas la verdad no puede existir de úna manera constante. Es evidente que las dos especies [de seres] existen en la forma siguiente: es decir, que aquellos que son susceptibles, unas veces, de composición y, otras, de división, no son otros que las cosas particulares. En efecto, en un triángulo determinado puede existir, bien la composición, y en ese caso tendrá sus ángulos iguales a dos rectos; o bien puede admitir una división, y entonces lo que era verdad en él se convierte en algo esencialmente falso; y de aquí que se diga que estas cosas, en

las cuales lo verdadero es susceptible de tener un opuesto en el momento de ser verdaderas, son falsas en potencia.

32. Por lo que hace a las cosas que están siempre o en composición o en división, éstas no son otras que las cosas universales, en cuanto se relacionan unas con otras, procediendo de esta fuente lo necesario que pueda haber en las cosas mudables. Así por ejemplo [la idea de] los ángulos iguales a dos rectos entra siempre y únicamente en composición con [la idea de] triángulo; la idea de éste se compone necesariamente con la de figura; y de la misma manera, la racionalidad forma necesariamente composición con la humanidad; la humanidad, con la animalidad; la animalidad, con la nutrición; y la nutrición, con el cuerpo. En cambio [la idea de] ángulos iguales a tres rectos se encuentra dividida de [la idea de] triángulo; así como también la racionalidad se encuentra dividida de [la idea de] asno y de caballo; por lo cual, no puede haber falsedad en estas cosas, a no ser por algún error, procedente de tomar como susceptible de composición lo que debe ser dividido, o de tomar como cosa que puede dividirse lo que debe ser compuesto.

33. Sin embargo, el acto, igual que su constante perpetuidad, deben tomarse como cosas propias de estos [universales], en cuanto son inteligibles, no en cuanto son existentes, pues de lo con-

trario, los universales existirían separados, distinción que no se les ocurrió a los partidarios de la teoría de las formas. Mas si a tales universales se les concede una existencia fuera del entendimiento, esto ha de entenderse en el sentido de que están en potencia para tal existencia, pues si no tuvieran una disposición para existir, la idea que ellos dan de las cosas sería falsa. De aquí el que la verdad designe [de una manera primaria] las cosas que existen siempre en acto, fuera del entendimiento, y por vía de anterioridad y de posterioridad a esos [otros seres que no están siempre en acto]; [síguese también] que el que sean aquéllos seres verdaderos es la causa de que lo sean éstos, según corresponde a las cosas que tienen un sentido de anterioridad y posterioridad, estribando en ésto precisamente la razón de que el mal, que es lo falso, esté descartado de las cosas insensibles, y de que éstas participen siempre del bien, que es la verdad.

34. Una vez que hemos tratado de la potencia y del acto y de las modalidades de ambos, debemos hablar de la *unidad* y *multiplicidad* y de las modalidades de ambas. Decimos, pues, que la unidad tiene aquellas acepciones que antes hemos mencionado, y que vienen a reducirse a dos: la unidad numérica y la unidad que significa lo universal, la cual se divide, como se ha dicho, en unidad específica, en unidad genérica y en otras clases

que ya han sido enumeradas. Por su parte, la unidad numérica se aplica, en un sentido primario, a lo continuo, y, de una manera secundaria, y por vía de semejanza, a lo trabado, después a lo compuesto y por último a lo ligado. También suele tomarse la unidad numérica como un individuo concreto, que no admite división en cuanto individuo perteneciente a una especie determinada, como Zeid y Amrú; especie ésta la más acreedora al nombre de unidad. En una palabra, la unidad numérica se aplica a todo aquello que está esencialmente separado y aislado de otra cosa [separación que puede ser determinada], bien por una sensación, bien por hipótesis, bien por la cosa misma, siendo las separaciones más conocidas las separaciones sensibles, y entre éstas las separaciones producidas en las cosas por los lugares que éstas ocupan, y después las producidas en ellas por sus envolturas. Las separaciones determinadas hipotéticamente son cosas conocidas y sirven para medir las longitudes y, en general, la cantidad continua; pero las separaciones operadas en los individuos por sus esencias están lejos de ser conocidas, y aun lo están más las separaciones de las cosas producidas por sus esencias inteligibles, sentido éste al que se aplica la unidad por razón de la forma.

35. La unidad puede también tomarse en un sentido real simple, en cuanto es algo que no ad-

mite división dentro de cada género, como, por ejemplo, el color blanco entre los colores, el intervalo entre dos notas en las melodías (1), y la letra, sea vocal o no, en las palabras; lo mismo ocurre con lo uno cuantitativo, que no admite división cuantitativa. Ahora bien, en cada uno de estos géneros, así como existe primariamente la unidad, así también existe el número, siendo el número existente en la cantidad el estudiado por el matemático. De aquí se sigue que la unidad se dice de las diez categorías y lo mismo el número; pero la unidad, que es principio de la cantidad discreta, no es la unidad predicada, por vía de anterioridad y posterioridad, de toda clase de géneros, como ni tampoco el número que existe en la cantidad es el número existente en cada género, según lo que se verá después. La definición de la unidad, de un modo absoluto, consiste en afirmar que es la medida del número, y la unidad numérica no es otra cosa que algo concreto que existe en el entendimiento sin admitir divisibilidad cuantitativa; esta unidad es sinónimo de *ser*, del

(1) Parece referirse a la unidad que representa en la música árabe el minimum de distancia entre sonido y sonido, unidad que está representada en nuestra música por un semitono, mientras que en aquélla llega, según algunos, hasta un cuarto y aún un quinto de tono. La palabra طنين significa en los diccionarios corrientes *sonido metálico*, es decir, lo equivalente a la voz castellana *tintineo*.

que sólo se diferencia en el modo. En efecto, considerada la esencia como algo indivisible, es algo dotado de unidad; mas si se la considera sólo como *quiddidad*, entonces se llama *esencia* y *ser*.

36. Siendo todo esto tal como hemos dicho, desearía yo saber ahora qué cosa es la unidad principio del número y cuál su modo de ser; pues una vez que sepamos lo que es [la unidad], se nos hará evidente la esencia del número, ya que éste se origina precisamente de la repetición de la unidad. Decimos, pues, que la unidad numérica es aquella cosa concreta que existe en el entendimiento y es indivisible en cuanto a la cantidad, cualidad y situación. La razón de añadir la palabra *situación* en esta definición obedece a que también el punto es indivisible, cuantitativa y cualitativamente, mas está dotado de situación. La unidad dicha es, pues, principio del número, sin ser número; mas las demás cosas a que se aplica el nombre de unidad, sólo son unas por razón de la propiedad numérica de esta unidad que existe en la cantidad, así como sólo por razón de la multiplicidad numérica, puede abarcar la multiplicidad las demás cosas múltiples. Ahora bien, que la unidad, principio del número, es algo que está en un sujeto, es cosa evidente, y por eso se dice, al definir la unidad, que es aquello mediante lo cual se dice de las cosas que son unas; pero que el matemático abstraiga ese concepto de su sujeto in-

dividual considerándole en abstracto, de la misma manera que abstrae [de sus sujetos] la línea, la superficie y el cuerpo, es también algo de suyo evidente.

37. Aquí radica la diferencia entre el estudio que hace el que cultiva esta ciencia y el que hacen los matemáticos acerca de la unidad, pues el metafísico especula sobre la unidad, bien cuantitativa, bien substancial, mientras que el matemático sólo la estudia en cuanto es cuantitativa, haciendo abstracción del sujeto; así como el físico estudia la línea y la superficie como límites del cuerpo, mientras que el matemático las considera exclusivamente como línea y superficie. La unidad, por lo tanto, lo mismo que la multiplicidad, son cosas que pueden ser estudiadas tanto por el físico como por el metafísico, si bien ese estudio parte de puntos de vista distintos, pues sólo así pueden versar ciencias diferentes acerca de una misma materia.

38. Ahora bien, no apareciendo clara en la unidad, considerada como tal, la necesidad de tener un sujeto, y entrando sólo por esta razón dentro de la categoría de cantidad, ya que la unidad significa una cosa concreta, incapaz de ser dividida por razón de la cantidad, cualidad y posición, síguese que es principio de la multiplicidad numérica, estando ésta, por lo tanto, dentro de la categoría de cantidad. Mas cuando se aplica a aquellas cosas de las que se afirma la unidad de una mane-

ra absoluta, comprende la serie de todas las unidades de los diez predicamentos; por lo cual la unidad será también algo inherente a los mismos. Eso, en el caso de que supongamos que el sujeto de la unidad absoluta sean precisamente los diez predicamentos, es decir, las unidades existentes en esos predicamentos ya enumerados, no de otra manera que la línea que estudia el matemático no es otra que la línea que existe en los cuerpos. Y es que el sujeto de la unidad numérica ha de ser por necesidad o algo común a todos los diez predicamentos, como opina Avicena, o una cosa separada, pues tal es la opinión que muchos filósofos antiguos tienen acerca de la naturaleza de la unidad, considerándola como un ser separado. Pero ya veremos después, en la parte última de esta ciencia, el empeño que pone Aristóteles en refutar tal opinión (1).

39. En cuanto a lo sustentado por Avicena, referente a que el sujeto de la unidad es una cosa que añade algo sobre los diez predicamentos, ya que lo designado por la unidad es siempre y en cualquier estado un accidente que existe en todos los predicamentos, es una opinión absurda; porque si la unidad siempre y en cualquier estado designara cosas ajenas a la esencia de los seres a los cuales se aplica, no existiría una unidad subs-

(1) V. *Met.*, lib. X, c. 2.°, y lib. XIV, c. 3.°

tancial, ni en el individuo ni en lo universal, es decir, por razón de la forma. Lo mismo [que ocurre con respecto a la substancia], ocurre también con relación a los demás predicamentos, pues en ese caso la unidad estaría en los diez predicamentos como algo común ajeno a ellos, opinión que se desvanece por sí misma, como se deduce de lo que vengo sosteniendo. En efecto, si se supone a la unidad en sentido de universalidad, como signo de un accidente común a los diez predicamentos, la designación por la unidad de ese accidente existente en cada uno de ellos ha de ser por necesidad, o unívoca, o análoga, es decir, por vía de anterioridad y posterioridad, o equívoca pura. Es evidente que la unidad no significa las cosas a las cuales se aplica, de una manera equívoca, pues a los conceptos equívocos no les conviene un predicado esencial, ni tampoco definición. Tampoco significa la unidad los predicamentos de una manera unívoca, ya que es imposible que el predicamento de substancia y los predicamentos de accidente constituyan un género aplicable a ellos por univocación, pues se trata de dos cosas completamente distintas. Es más; si se diera ese supuesto, el individuo de tal accidente debería ser percibido por los sentidos, como sucede con los demás predicamentos accidentales, los cuales tienen existencia, aun prescindiendo de un alma [que los perciba].

40. Sólo cabe, por lo tanto, que la unidad designe los predicamentos por vía de anterioridad y posteridad, y en ese caso lo único que podría designar la unidad sería las esencias de los predicamentos, ya que tal es la relación que dicen unos a otros; a no ser que los predicamentos existiesen en otros predicamentos, en los cuales la relación del accidente que estuviese en la cantidad con el accidente que existiese en la substancia fuera la misma que hay entre substancia y accidente, y en estos últimos existieran otros, y así hasta el infinito, lo que es absurdo. Siendo esto así, sólo cabe suponer que sea sujeto de la unidad absoluta la unidad existente en cada predicamento. Pero el que tenga alguna duda acerca de esta cuestión, dirá seguramente: ¿cómo puede pensarse que la unidad y el número pertenezcan a la categoría de cantidad, para creer en seguida que existen en cada una de las categorías, en cuanto que son propias de las categorías mismas y no algo accidental a ellas?

41. De aquí que haya creído Avicena que el sujeto de la unidad debía ser necesariamente un accidente existente en todos los predicamentos (1). Pero no son las cosas como él las cree, porque la unidad numérica tiene una naturaleza distinta de

(1) Acerca de esta opinión de Avicena, vid. Munk. *Melanges*, pág. 359.

la naturaleza de las demás clases de unidad, debido a que la unidad numérica significa una cosa desprovista de cantidad y cualidad, es decir, una cosa que hace que el individuo sea tal individuo; porque éste sólo es individuo, mediante el concepto de indivisibilidad, en cuanto el entendimiento lo abstrae de la materia y lo considera como algo separado. En efecto, lo uno en número y la unidad numérica no son más que cosas producidas por el alma en los individuos existentes; de modo que si no existiese el alma, no existirían tampoco la unidad numérica y el número, a diferencia de lo que sucede en la línea y en la superficie y, en general, en la cantidad continua, por cuya razón está el número en gran manera desligado de la materia. Pero es que Avicena ha confundido la naturaleza de la unidad, que es principio del número, con la unidad absoluta y común a todos los predicamentos; y como la unidad, principio del número, es accidente, creyó que lo era también la unidad absoluta y general. Eso, además de pretender que ocurre con respecto al número lo mismo que ocurre con respecto a la línea y a la superficie, [opinando] que tiene [el número] una existencia independiente del alma, lo cual le obliga a suponer en los predicamentos una entidad que añade algo a los mismos.

42. Siendo, pues, tal la naturaleza de la unidad numérica y del número compuesto de unida-

des, la medida primaria — la unidad, en nuestro caso — sólo corresponde por esencia al número; en cuanto a las medidas de los demás géneros, sólo existen en éstos de una manera accidental; por lo cual, la numeración y mensuración existe en ellos por razón del número. De aquí que para las demás clases de medida se busque lo que se acerca más a la unidad, es decir, que se emplean [como medidas] para tal género las que son indivisibles o las que son de difícil división, debiéndose a esto el que todos los pueblos hayan convenido en medir todos los movimientos por el movimiento diurno, ya que éste es el de más velocidad; es decir, que midieron todos los movimientos, tomando como base el tiempo propio de ese movimiento, lo mismo que la quietud de las cosas movidas, que también tienen como medida el tiempo correspondiente a ese movimiento. Por la misma razón, procuran [tomar] para los pesos y medidas la cosa más pequeña que sea posible. En cuanto a las cosas afectadas de una medida que no sea cuantitativa, la medida sólo puede corresponderles de una manera accidental y por razón de la categoría de cantidad, como sucede, por ejemplo, con la mensurabilidad de la ligereza y de la gravedad, y la mensurabilidad de los colores blanco y negro.

43. Queda, pues, demostrado por los anteriores razonamientos qué cosa sea la unidad que es

principio del número, y cuál su naturaleza, así como también que el número es el conjunto de táles unidades, y la multiplicidad una cosa integrada por éstas. Pero es el caso que Avicena impugna la citada definición de número, diciendo: ¿Cómo es posible que la multiplicidad constituya el género del número, siendo ella el número mismo? En efecto, la multiplicidad, como tal, se divide en ésta y en estotra multiplicidad, lo mismo que el número, el cual se divide en tales y tales cosas numeradas, que son las sensibles. Es esto un error de Avicena, porque la multiplicidad absoluta es más general que la multiplicidad numérica, de la misma manera que la unidad absoluta es más general que la unidad que es principio del número. Pero aun en el caso de que las cosas sucedieran como él dice, cabría imaginar el número como una de las especies de cosas enumerables; en el cual caso, el número y las demás cosas múltiples tendrían la multiplicidad como género; [representación o imaginación] ésta que no sería una creación absurda del alma, y que únicamente afectaría al número en cuanto que es una operación del alma sobre las cosas susceptibles de ser numeradas. Pero impugnaba además por otro motivo la definición de unidad y de número, pues decía: Si la unidad va incluída en el número, y la unidad sólo puede ser concebida mediante [la idea de] privación de multiplicidad, existente en el núme-

ro, luego cada uno de los dos va incluído en la idea del otro, y tanto el uno como el otro es como un principio para la concepción [del otro]. A esto tengo que responder lo mismo que he contestado al tratar de las difiniciones de las cosas relativas, y que ya he dicho más arriba.

44. Pero habiéndonos apartado de lo que estábamos tratando, debemos volver a nuestro punto de partida. Decimos, pues, que una vez demostrado que con la unidad al presente se designan todas las categorías, y que la unidad es sinónimo de ser, es evidente que el estudio de la misma por esta ciencia puede sólo partir de ese punto de vista. Habiéndose, pues, atenido los filósofos antiguos, por lo que respecta a la unidad, al sentido expresado, es decir, a que es sinónimo de ser, en cuanto que los dos tienen un solo sujeto, diferenciándose únicamente en cuanto al modo, sin embargo, sus opiniones, por lo que respecta a la unidad primaria que es principio del ser y causa de que existan y puedan ser medidos los demás seres, considerados como tales seres, dividiéronse en dos.

45. Los físicos más antiguos, entre los cuales deben contarse los que creían en la anterioridad de las cosas sensibles particulares con respecto a sus universales, al tener esa opinión y al creer además en la necesidad de que existiese en cada género una unidad primaria que fuera causa de la

existencia de cada una de las especies en ese género y causa de que las otras especies sean medidas y determinadas, ya que ese género se aplica a tales especies por vía de anterioridad y posterioridad, como ocurre con los diez predicamentos, es decir, que el calor, por ejemplo, se aplica [primariamente] al fuego, pero a las cosas que tienen relación con el fuego, por vía de anterioridad y posterioridad, siendo el fuego la causa de que existan las demás cosas calientes y de que éstas sean medidas y numeradas, resultando de esto la imposibilidad de que las cosas calientes puedan ser medidas por una unidad tal como la blancura o el color negro, ya que la medida en cada género ha de ser por necesidad algo propio de ese género, y siendo ésta la condición de los seres como tales seres, es decir, el ser predicados por vía de anterioridad y posterioridad, [al creer todo esto, digo], creyeron en la necesidad de que hubiese un ser primario que fuese causa de que los demás seres existan y puedan ser numerados y conocidos, no de otra manera que la unidad es en los números causa de que puedan existir y ser numeradas las demás especies de número. Mas como no conocían otras clases de causa que la material, pensaron que la unidad, tomada en el sentido dicho, era esa causa; pero esto, siempre con arreglo a la diversidad de opiniones que tenían acerca de la causa material remota, la que unos creían era

el agua, otros el fuego y otros [el átomo] infinito (1).

46. En cuanto a los más modernos de esos filósofos, cuando tuvieron conocimiento de la causa formal (siquiera tuviesen de ella una idea inexacta, ya que creían que el inteligible de una cosa existía fuera del entendimiento y que era más digno del nombre de *ser* que el sensible que le correspondía), afirmaron que la unidad universal, común a todo aquello a que era aplicable la unidad, es la causa de que existan los demás seres a los que se aplica la idea de unidad, no menos que la causa de la mensurabilidad de éstos.

47. A toda esta serie de conclusiones condujo la especulación a los filósofos anteriores a Aristóteles. En cuanto a éste, habiendo visto claramente la distinción entre la existencia inteligible y la existencia sensible de las formas, así como también que el inteligible no tiene existencia fuera del entendimiento, como tal inteligible, sino que las formas existen fuera del entendimiento en cuanto son sensibles, y habiendo visto, además, que lo más general en las cosas sensibles son los diez predicamentos, y siendo evidente, respecto a los predicamentos accidentales, que en cada gé-

---

(1) Para el completo conocimiento de las opiniones a que se alude en este párrafo y en el siguiente, vid. Aristóteles, *Met.*, lib. I, cc. 3.° y 4.°

nero de éstos hay una cosa que es la causa de que existan y puedan ser numeradas las demás especies existentes en ese género, y así, por ejemplo, entre los colores, el blanco es la causa de que existan y sean medidos los demás colores, porque el negro puede considerarse como privación de blancura, más bien que como cosa existente en sí misma, sucediendo otro tanto con las partes del pie y los pies en los versos que sirven para medir a éstos, y con el intervalo más débil en las melodías, [cuando vió claramente todo esto, digo], juzgó preciso que hubiese en la categoría de substancia alguna cosa con las propiedades dichas, ya que las substancias son muchas; es decir, juzgó necesario que entre éstas hubiese una que fuese causa de la existencia de las demás substancias, y no sólo de las substancias, sino que también de los demás seres (1). En efecto, los otros seres sólo pueden ser medidos, en cuanto existen en la substancia, ya que sólo mediante ésta pueden existir, según se ha demostrado al principio de esta ciencia.

48. La unidad, en las condiciones dichas, si se toma como separada de la materia, es la que con más razón merece el nombre de *unidad*, por ser más digna del nombre de *ser;* de aquí que esta cuestión venga a reducirse a aquella otra que,

(1) Vid. Arist., *Met.*, lib. X, cc. 1.º y 2.º

desde un principio, ha sido el objeto constante de nuestra investigación y para cuyo pleno conocimiento hemos adelantado las presentes nociones. Esta cuestión no consiste en otra cosa que en averiguar si existe una substancia separada que sea principio de la substancia sensible, o, por el contrario, la substancia sensible se basta a sí misma para poder existir; cuestiones, estas dos, que son una sola en cuanto al objeto, si bien son dos en cuanto al modo; y por esa razón, una vez demostrada la una, queda averiguada la otra. De la misma manera, una vez demostrado que existen varias substancias separadas, es preciso también que exista en ellas una cosa que sea causa de que sean múltiples y numeradas. Todo esto quedará evidenciado en la segunda parte de esta ciencia, pues la investigación que ahora hacemos acerca de estas cuestiones no tiene otro carácter que el de prólogo con relación a aquella otra parte, que puede ser considerada como fin de ésta, cuya nobleza ha llevado a algunos a creer que la ciencia divina [o metafísica] sólo versa acerca de los seres separados.

49. A esto se reduce lo que hay que decir acerca de la unidad, considerada como sinónimo de ser, acerca de la manera más conveniente de averiguar su relación con la unidad primaria y acerca de las condiciones en que la unidad se opone a la multiplicidad. Veamos ahora en cuán-

tas maneras se opone a ésta. Decimos, pues, que la unidad puede oponerse a la multiplicidad de muchas maneras: una de ellas, por razón de la divisibilidad e indivisibilidad, y en este sentido la oposición entre ambas viene a ser algo parecido a la que hay entre el hábito y la privación, supuesto que la unidad carece de la divisibilidad que hay en la multiplicidad. La unidad puede oponerse también a la multiplicidad, por razón de las propiedades que caracterizan a ambas, ya que la unidad implica identidad, y la multiplicidad, distinción, diferencia y oposición, si bien la distinción es de las tres la única que se opone a la unidad, considerada desde el punto de vista de la identidad. En efecto, todo ser ha de ser, por necesidad, o idéntico o distinto [es decir, otro]; y dentro de estas [dos propiedades], ha de tener las diversas especies que hemos enumerado, como propias de lo idéntico y de lo distinto. Así, pues, lo idéntico, como hemos dicho, puede afectar al género, a la forma y al individuo, cuando tiene dos nombres sinónimos o la significación de su nombre dice relación a la significación de su definición. Lo idéntico, en cuanto a la especie, si se encuentra en la substancia, se llama *semejante;* si en la cantidad, *equivalente*, y si en la cualidad, *parecido*; esto, claro está, según las diversas acepciones que hemos enumerado como propias de la palabra *parecido.* De aquí se sigue que una cosa

puede ser idéntica o distinta, semejante o desemejante, equivalente o no equivalente, parecida o no parecida, acepciones todas que convienen en que una cosa sea o idéntica o distinta, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido restringido (1).

50. En cuanto a lo diferente, no es opuesto a lo idéntico, de la manera misma que se opone lo distinto, pues lo distinto [o lo otro] no ha de ser por necesidad distinto en algo; pero lo diferente es diferente en cuanto a algo; por lo cual, la diferencia es susceptible de más y de menos, propiedad que no tiene la distinción. En efecto, la diferencia lo es en algo, y el ser diferente en algo implica la conveniencia en algo con lo idéntico; por eso, la multiplicidad [con relación a la unidad] no indica una distinción pura, sino una especie de distinción, que es la diferencia. Aquellas cosas mudables que es imposible convengan en un solo sujeto, desde un mismo punto de vista y a un mismo tiempo, esas son las que reciben el nombre de opuestas, y vienen a ser de cuatro clases,

---

(1) El lector se dará perfecta cuenta de que estas diferencias entre lo *distinto*, *diferente* y *equivalente* se hacen desde un punto de vista técnico y filosófico, más bien que desde un punto de vista lingüístico y lexicológico, es decir, que se refieren más bien al tecnicismo filosófico que al lenguaje vulgar. Téngase presente para este y otros casos análogos.

a saber: contrarios, hábito y privación, afirmación y negación y relativos. Ya se ha dicho antes cuántas acepciones tienen lo contrario y el hábito y la privación, si bien los verdaderos contrarios deben existir en un solo género y ser sumamente diferentes y distintos entre sí.

51. Pero las cosas que son distintas en cuanto al género, aunque sean diferentes entre sí, no son, sin embargo, susceptibles de más o menos diferencia, así como tampoco procede su mutua diferencia de ser cosas contrarias, ya que pueden convenir en un sujeto y algunas en más de una cosa. Tales son los diez predicamentos, los cuales son distintos en cuanto a sus géneros; pero el que se los califique de diferentes, es debido a no ser producidos unos por otros y a no tener género alguno común, mas no a que su mutua diferencia provenga de la contrariedad. Contrarias, por otra parte, son aquellas cosas que, teniendo un mismo género, llegan al *máximum* de diferencia y distinción por parte de la forma; por lo cual, no pueden ambos contrarios tener un sujeto común, sino que la generación de uno implica necesariamente la corrupción del otro, siendo distintos por razón de esa forma, es decir, por importar la generación del uno la corrupción del otro, y por lo tanto, son completamente distintos en cuanto al ser.

52. Ahora bien, de lo contenido en la definición de contrarios se deduce que un contrario

no pueda tener más que un solo contrario, pues si lo más perfecto en un género dado es aquello fuera de lo cual y encima de lo cual no se encuentra nada, síguese necesariamente que lo perfecto en cuestión de diferencia debe ser tal, que no pueda haber nada más diferente que ello. Porque si tuviera algún otro contrario, éste poseería, al existir, una contrariedad o mayor o menor que la del primero; si fuera menor, tendría un estado intermedio entre los dos contrarios y no sería un extremo, y si fuera mayor, lo que se supone estar en el límite de la contrariedad, no estaría en tal límite, sino en el medio. Tampoco es posible que tengan dos cosas un mismo grado de contrariedad con respecto a otra, cuando se trata de cosas entre las cuales existe el máximum de distancia, porque el máximum de diferencia sólo puede darse entre dos límites que tienen entre sí el máximum de distancia; por esa razón no es posible que exista entre dos límites más de una línea recta.

53. Como el nombre de distancia, que aparece en la definición de contrarios, se predica, primariamente y por vía de anterioridad, de la cantidad, síguese que la primera contrariedad es la que se da en el lugar, siendo ella la causa de que las demás clases de contrariedad existan simultáneamente en cuanto a la substancia y modo de ser. En efecto, a no ser por la magnitud, no sería posible la existen-

cia simultánea de dos contrarios, tales como el calor y la frialdad y otros; por lo cual, la aparición de la distancia [o dimensión] en la materia prima es una condición [necesaria] para la existencia de los contrarios. Como entre los contrarios hay unos que son de tal naturaleza que el sujeto que los recibe no puede estar sin uno de ellos (como lo par y lo impar, de los cuales uno tiene que estar necesariamente en el número), y otros en los cuales el sujeto puede estar sin los dos (como el sujeto de los colores blanco y negro), resulta que los contrarios pueden ser de dos clases: unos que no tienen medio, y otros que lo tienen.

54. Como la mutación, según ha sido evidenciado en la *física*, va siempre de un contrario a otro, debe haber necesariamente entre ambos un medio, pues el medio es lo primero en que se convierte lo mudable, al ir de un extremo a otro; por ejemplo: el cambio de blanco en negro no se verifica hasta después de haber tenido lugar una mutación a uno de los medios que hay entre ambos colores. De aquí la necesidad de que el medio y los extremos entre los cuales se halla el medio estén dentro de un mismo género, pues de lo contrario los medios no serían la primera cosa en que se verifica el cambio, ya que las cosas que se diferencian en género no pueden cambiarse unas en otras. Ahora bien, si los extremos y los medios están dentro de un mismo género, es eviden-

te que en la composición de los medios entran de alguna manera los extremos, pues si no participaran de éstos y no formaran con ellos algo a manera de composición, es decir, si los extremos existiesen en acto en el medio en el estado que tienen cuando están aislados, los extremos serían los medios mismos.

55. Queda, pues, sentado que los medios, en tanto llegan a ser contrarios, en cuanto participan de la contrariedad propia de los extremos, y que aquéllos son en general cosa distinta de éstos; todo lo cual prueba la imposibilidad de que los medios sean en acto puro los extremos mismos, o de que aquéllos existan en acto puro en éstos últimos; de aquí la posibilidad de que los extremos existan simultáneamente en un sujeto, considerados en cuanto existen en el medio, y la imposibilidad de que esto suceda cuando se les considera como tales extremos y desde el punto de vista de su perfección última. La existencia de los extremos en los medios es una cosa intermedia entre el acto puro y la potencia pura, no pudiendo existir el medio más que entre cosas susceptibles de ser mezcladas; por lo cual, no puede haber, [por ejemplo], término medio entre la salud y la enfermedad, ya que no es propio de la salud mezclarse con la enfermedad. [En el caso citado], el sujeto receptor de ambos no puede estar sin una de las dos, ya que, siendo la enfermedad nociva

a la acción o pasión del miembro sensible y no siéndolo la salud, no puede haber cosa sensible que sea algo intermedio entre el daño y el no daño, si bien éste es susceptible de más y de menos. Por lo tanto, el nombre de intermedio que Galeno aplica a un estado que no es ni salud ni enfermedad, es una especie de metáfora, pues tal estado ha de de ser necesariamente o de salud o de enfermedad, aunque no sea ni completa enfermedad ni completa salud.

56. Por tal razón, todo lo que respecto a los medios se exprese por medio de la negación de los extremos, debe entenderse como verdadero medio, es decir, que cuando decimos, por ejemplo, que el color ceniciento no es ni blanco ni negro, se quiere significar una esencia que carece de algo que tienen los dos extremos, que se hallan dentro de un mismo género, y que participa, por vía de mezcla, de algo de dichos extremos. Pero lo expresado por la negación de los extremos, en cuanto que ni éstos ni el medio están dentro de un mismo género, no puede ser un medio, como sucede cuando decimos que la piedra ni habla ni es muda, y que Dios ni está dentro del mundo ni fuera de él.

57. Esta misma particularidad es la que hace que los contrarios se diferencien de las demás especies de oposición, ya que en ninguna de éstas se da un verdadero medio. En efecto; por lo que

hace a la afirmación y negación, es evidente; por lo que hace a la privación, en cuanto equivale a la negación, se somete a las mismas condiciones que la negación, siendo esta especie de privación la que se opone al ser; y en este sentido decimos que el ser se origina del no ser. Entre [los dos opuestos de] las demás especies de privación, es posible imaginar un término medio, aunque no verdadero; tal sucede cuando decimos que el embrión ni ve ni es ciego, y que la piedra ni habla ni es muda, como hemos dicho antes. En cuanto a los relativos, no les conviene, como tales relativos, tener un medio, ya que no es propio de ellos existir dentro de un mismo género; tal ocurre con el agente y el paciente, de los cuales uno puede estar en un género, y el otro en otro. Pero en cuanto la relación puede estar afectada de contrariedad, desde ese punto de vista le conviene tener un medio, si bien por razón de la contrariedad y no por razón de la relación; tal ocurre con el término medio entre lo grande y lo pequeño, entre lo superior y lo inferior.

58. De esto se deduce, pues, que estas cuatro clases de oposición son distintas entre sí, aunque es evidente que la privación y el hábito son como los fundamentos de los contrarios y de los cosas afirmativas y negativas. Porque partiendo la generación, ya de la privación de la forma, ya de la forma contraria, y siendo propio de la forma con-

traria estar privada del contrario engendrado, aunque tenga cierta contrariedad, puesto que lo generable ha de ir por necesidad precedido de la privación, se sigue necesariamente que ésta va aneja a las cosas contrarias, a las que es anterior por naturaleza. Además, uno de los dos contrarios debe ser menos perfecto que el otro, ya que la imperfección es privación de perfección; así ocurre, por ejemplo, en lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco. Por lo que respecta a la negación, es evidente que no hay diferencia entre ella y esta especie de privación, es decir, la privación en general.

59. Siendo, como hemos dicho, los contrarios distintos en la forma y unos en el género, conviene que averigüemos ahora si todo lo que es contrario es o no distinto en cuanto a la forma. Hemos de decir que siempre que los contrarios vayan ligados a la forma de la cosa, son diferentes en cuanto a la forma; así, por ejemplo, lo sujeto a generación y corrupción y lo eterno no pueden existir con una misma forma, pues de lo contrario sería posible la existencia de hombres eternos. Pero aquellos otros contrarios que existen en una cosa por razón de la materia, no hay inconveniente en que existan dentro de una misma forma, como el ser macho y el ser hembra, que se dan dentro de una misma especie, como lo están también lo blanco y lo negro.

60. De lo dicho se deduce cuáles sean las pro-

piedades de la unidad y de la multiplicidad y cómo ambas pertenecen al primer género de oposición. Veamos ahora en qué sentido les es propia tal oposición, ya que si no existiera la unidad, no existiría la multiplicidad; y no existiendo ésta, no habría, en modo alguno, oposición. Decimos, pues, que no es posible que lo uno se oponga a lo múltiple por vía de contrariedad, puesto que lo único que es contrario a lo múltiple es lo poco; ahora bien, lo uno no es poco, porque lo poco es propio de lo divisible, y lo uno sólo podría ser poco por razón de ser divisible, mas no por razón de ser uno. Además, si lo uno fuera poco, el dos sería múltiple, ya que lo poco y lo múltiple son cosas relativas; además, según eso, la unidad sería una cierta multiplicidad; todo lo cual es absurdo (1). Por otra parte, lo contrario, como se ha visto, sólo puede tener un contrario, y ambos están dentro de un solo género; condiciones que no se dan en la unidad y multiplicidad.

---

(1) Lo contrario de lo mucho es lo poco; si, pues, lo uno fuera contrario de lo mucho, lo sería, no por razón de ser uno, sino por razón de ser poco. De aquí resultarían los siguientes absurdos: 1.° Lo uno, que envuelve en sí la idea de indivisibilidad, se convertiría, por el hecho de equivaler a lo poco, en divisible. 2.° Lo uno implicaría cierta multiplicidad originada por esa divisibilidad hipotética. Además, si lo uno fuera poco, el dos, que, como dice Aristóteles (*Metaf.*, lib. X, c. 6.°), es «el pequeño número», sería mucho.

61. En cuanto a saber si la oposición entre ambos es oposición de privación y hábito, cuestión es que merece ser estudiada. En efecto: desde el momento que la unidad es indivisible y la multiplicidad divisible, vemos que la unidad está privada de la divisibilidad, la cual existe en la multiplicidad. Muchos filósofos antiguos han visto la cuestión al revés, es decir, consideraban a la multiplicidad como privación de unidad; al parecer, lo que les indujo a convenir en tal opinión fué la observación de que la privación es, en cualquier aspecto que se la mire, una cosa menos noble que el hábito, que lo es más, siendo este [último] el estado en que la unidad se halla con respecto a la multiplicidad, ya que la unidad es la causa de la existencia de ésta. Sin embargo, es, como hemos dicho, cosa más evidente aún que la unidad es privación de multiplicidad, pues muchas privaciones hay que son más nobles que las cosas de condición poco noble; por eso, en ciertas ocasiones, el no ver, por ejemplo, es mejor que el ver.

62. Sin embargo, de suponer que la oposición entre ambas ocurre de la manera dicha se sigue un absurdo de la peor especie, consistente en que el hábito tendría como fundamento a la privación, ya que la unidad y multiplicidad están en esa relación [de fundamento y cosa fundada]. De aquí, el que creamos más aceptable la opinión de que su oposición se verifica por vía de relación. En

efecto: es propio de la unidad el medir, y de la multiplicidad el ser medida; pues bien, el medir y el ser medido son cosas relativas. Sin embargo, esta relación no radica en la substancia de la unidad, sino que es algo accidental a ella, y por eso la relación de la unidad a la multiplicidad no tiene la misma acepción que la relación en virtud de la cual se dice que unas cosas son relativas a otras. Pasa, en el caso presente, lo que pasa con la causa y lo causado; porque el fuego, [por ejemplo], es causa de las cosas ígneas; pero su razón de ser fuego es distinta de su razón de ser causa; por lo cual, en cuanto que es fuego, está comprendido en la categoría de substancia, y en cuanto es causa, en la categoría de relación; cosas todas que son de suyo evidentes. Del mismo modo, la palabra *multiplicidad* parece ser aplicable a ésta, no desde el punto de vista mencionado, [es decir, desde el punto de vista del hábito y la privación], aunque en éste se funde precisamente, sino en cuanto dice relación a lo poco; por lo cual, la relación existente entre la unidad y la multiplicidad corresponde a la multiplicidad, en cuanto puede ser medida, y a la unidad, en cuanto puede medir. Cabe también que supongamos que la unidad se opone a la multiplicidad, de los dos modos a la vez, si bien bajo distintos aspectos; en ese caso, la unidad será fundamento de la multiplicidad, no en cuanto le conviene ser privación de multiplici-

dad, sino en cuanto que es principio de ella; y en ese sentido, la oposición entre ambas tendrá carácter de relación. Pero, además, en cuanto le conviene a la unidad estar privada de aquello que existe en la multiplicidad, es decir, de la divisibilidad, la unidad se opone a la multiplicidad, por vía de hábito y privación.

63. Pero puede ser que alguien formule la siguiente pregunta: si una cosa no tiene más que un solo contrario, entonces ¿en qué sentido se opone lo igual a lo grande y a lo pequeño? Porque, desde luego, lo igual no puede ser contrario de ambos, puesto que lo contrario no puede tener más que un solo contrario. Además, lo igual radica en el término medio entre lo grande y lo pequeño; ahora bien, lo contrario no puede ser lo intermedio, sino que lo intermedio debe estar entre los dos contrarios. Dificultad es ésta que se resuelve diciendo que lo igual se opone a lo grande y a lo pequeño, en cuanto son desiguales.

64. Una vez que hemos tratado de la unidad y de la multiplicidad, así como de las propiedades de ambas, conviene que hagamos ahora una investigación acerca de la finitud de las cuatro causas, que son: la material, la formal, la eficiente y la final, pues es de utilidad para la cuestión que venimos tratando, es decir, para la cuestión acerca de los principios de la substancia, y para muchas de las cuestiones anteriores. De aquí, el que

Aristóteles la haya puesto en lugar preferente, en el primero de los libros [de su obra] acerca de esta ciencia (1), libro que es el marcado con el *alif* minúsculo (2); conseguido este objeto, se dará fin, si Dios quiere, a la primera parte de esta ciencia. Decimos, pues, que, dados más de dos efectos, es decir, tres o más, y suponiéndolos infinitos en número, veremos que pueden clasificarse en tres categorías [y ser] primero, medio y último, cada uno con una propiedad característica. Al último le caracteriza el no ser causa de ninguno. Al medio, el ser causa y efecto: causa del último y efecto del primero, lo que tiene lugar igualmente, sea uno o múltiple el medio, finito o infinito, ya que este modo de ser le corresponde al medio por ser medio y no por ser un medio de tal o tal forma, es decir, finito o infinito. El primero está caracterizado por la pro-

(1) En efecto, a este asunto dedica el filósofo griego el capítulo 2.° del lib. II de la *Metafísica*.

(2) Esto parece indicar que la división en capítulos o párrafos de las versiones árabes de la *Metafísica* de Aristóteles estaba designada por las letras del alfabeto. Claro que en el árabe no existe la división en letras mayúsculas y minúsculas, pero nada quita que, quizá tomándolo de las versiones griegas, hayan adoptado los traductores árabes un sistema de numeración de las partes del libro, sistema en el cual parecen haberse adoptado letras de un tamaño mayor o menor, según la importancia de la parte numerada.

piedad de no ser más que causa, y no efecto de cosa alguna, en cuanto que es causa. Este existe como opuesto al último, y el medio, como una mezcla de ambos extremos; todo esto es evidente en sí mismo.

65. Ahora bien, al atribuír a un efecto último determinado una serie infinita de causas, suponemos la existencia de un número infinito de medios; mas los medios, como tales medios, sean, como hemos dicho, infinitos o no, necesitan, por ser efectos, de una causa primera, pues de lo contrario, podría darse el caso de que hubiera un efecto sin causa. Pero si suponemos que tales medios son infinitos [en número], incurrimos en una contradicción, pues tales medios han de reconocer necesariamente una causa primera; ahora bien, si los suponemos infinitos en número, no pueden tener una causa primera; eso, además del absurdo que supone el que exista un medio sin extremos. Pasa con la anterior hipótesis lo que ocurre con aquellas que implican una contradicción; tal es, por ejemplo, la del que supone la existencia de un infinito en acto. Pero, según se ha demostrado en el libro de la *Sofística*, esto es un principio para echar por tierra tal hipótesis.

66. Esta demostración, si bien es propia del agente motor, puede, sin embargo, considerarse como general para dar a conocer lo finito de las cuatro clases de causa. Con todo, lo mejor es que

la demostración se haga en cada una de las causas restantes, empleando para ello algo que les sea propio; y así empezaremos a hacerlo por la causa material. Decimos, pues, que el que una cosa se produzca de otra, puede tomarse en dos sentidos; uno cuando se dice, por ejemplo, que el agua se engendra del aire, y el aire del agua, lo blanco de lo negro y lo negro de lo blanco. De esto se deduce que esta acepción indica realmente un sentido de posterioridad, ya que aquella cosa de la cual se engendra algo, es, en realidad, el sujeto del agua y del aire, de lo blanco y de lo negro, mas no la forma del agua y del aire, ni el mismo color blanco y negro. Antes bien, todo esto se toma en el sentido de que la forma del agua desaparece del sujeto, sustituyéndola la forma del aire, pero sin que se dé en este caso prioridad de aquello de lo que se engendra una cosa respecto de lo engendrado, ni proceso esencial hasta el infinito, ya que no es posible concebir la forma del agua como anterior a la forma del aire, ni la forma del aire como anterior a la forma del agua, sino como existentes ambas en un mismo plano. Así, pues, ambas cosas tienen un mismo sujeto, estando cada una de ellas en potencia y en disposición de ser la otra en idéntica proporción; por lo cual, en cosas como éstas, puede verificarse la generación en forma circular.

67. La segunda de las acepciones en que se

toma la expresión: *tal cosa se engendra de tal otra*, se refiere a que la existencia en acto de aquella cosa de la cual se engendra otra consista precisamente en estar en disposición de recibir la perfección de otra idea, de otra forma; de manera que el modo de ser de esa cosa, considerada como sujeto, sea tal que pueda ser movido a recibir una perfección por parte de esa idea [o forma] última, siempre que no haya algo que lo impida. Pueden citarse como ejemplo la potencia nutritiva del feto, la cual está en disposición de recibir la animalidad, así como la animalidad está en disposición de recibir la racionalidad, pues de cada una de estas [potencias] se puede hacer tal afirmación, diciendo, por ejemplo que de la potencia nutritiva se engendra la animalidad, y de la animalidad la racionalidad; no de otra manera que decimos que del niño se engendra el hombre.

68. Esta acepción [de la generación] es la que permite concebir en la cosa engendrada más de un sujeto en acto, estando caracterizada esta clase, a diferencia de la primera, por la propiedad de que en ella la idea [o forma] última no está en potencia para ser el sujeto y convertirse en él, porque si es verdad que los principios están en disposición de recibir los fines, los fines no están en disposición de recibir los principios. Ahora bien, es evidente que tampoco esta especie de sujetos puede llegar hasta el infinito, pues si tal sucedie-

ra, se daría el caso de existir en acto cosas infinitas en una cosa finita, ora existan en acto puro en la cosa los sujetos, como existen en la potencia nutritiva los sujetos relativos al feto; ora tengan una existencia intermedia entre la potencia y el acto, como existen los elementos en los cuerpos de partes homogéneas. Además, según se ha demostrado en la *física*, hay un sujeto esencialmente informe, el cual no puede tener a su vez un sujeto, pues entonces estaría dotado de forma; si, pues, el sujeto primero y la forma última son los que constituyen los extremos finitos de cada ser sensible, luego lo que hay entre ambos ha de ser por necesidad algo finito, pues es imposible que existan cosas finitas en cuanto a los extremos e infinitas en cuanto a los medios, ya que tal hipótesis implica una contradicción, pues lo que es finito, lo es desde todos los puntos de vista, no finito desde uno e infinito desde otro, cosa que se verá clara en cuanto se reflexione algo.

69. Por lo que hace a la causa final, es asimismo evidente de suyo que no puede darse en ella un proceso hasta el infinito, pues es esta una tesis que vuelve a surgir en cuanto se niega (1). En

---

(1) Hace nuestro autor referencia al fenómeno lógico que tiene lugar cuando la negación de una afirmación implica y supone dicha afirmación. A esto hace referencia Santo Tomás (*Summa contra Gentes*, lib. II, c. 33) al emplear las pa-

efecto, si el movimiento y la velocidad pudieran llegar hasta el infinito, y el proceso hasta el infinito no fuera un procedimiento contradictorio, no habría cosa hacia la cual tendieran el movimiento y la velocidad, en cuyo caso serían éstas inútiles y vanas. Este absurdo se seguiría, no sólo en aquellas cosas en las cuales la existencia del fin es la consecuencia del movimiento, sino también en aquellas otras que tienen un fin, en cuanto que son sères que no están sujetos a mutación, como lo son las cosas que no están en la materia.

70. También es cosa manifiesta la imposibilidad de que, por parte de la causa formal, se dé un proceso hasta el infinito. Por lo que hace a la forma material, existente en cada una de las partes del universo, es desde luego evidente [que no se da un número infinito de causas] atendida la razón que demuestra lo finito [del número] de sujetos, pues no es posible que en una cosa finita existan infinitas formas, como no es posible que en esa cosa existan infinitos sujetos. Esta misma ver-

---

labras: «ad negationem alicujus, sequitur ejus positio». Así, por ejemplo, la negación de la eternidad del tiempo supone, según los partidarios de la misma, la afirmación de tal eternidad. Decir que el tiempo empezó equivale a afirmar que *antes* del tiempo no ha habido tiempo y, por consiguiente, que ha habido un *tiempo* en que no ha existido el tiempo. Por lo demás, ya veremos más adelante la solución de esta dificultad.

dad se manifiesta claramente en cuanto al conjunto del mundo, porque, sirviendo sus partes simples de formas, unas para otras, según se ha visto en la *física*, no es posible que tales partes simples, en cuanto que unas son perfección de otras, lleguen hasta el infinito, como tampoco lo es que las perfecciones puedan llegar hasta el infinito. La tierra, por ejemplo, existe precisamente por causa del agua, el agua por causa del aire, el aire por causa del fuego y el fuego por causa de la esfera, sin que se dé en esta serie un proceso hasta el infinito. De la misma manera, cuando suponemos la existencia de formas inmateriales que son perfecciones unas de otras, el número finito de las mismas puede demostrarse de la manera dicha, es decir, de la misma manera que se ha demostrado la finitud [numérica] de las causas finales.

71. Se deduce, pues, de las razones dichas, que las cuatro causas son finitas [en número] y que existe una materia última, un agente último, una forma última y un fin último. Ahora, en cuanto a saber si en cada una de ellas existe una o varias causas últimas, es cuestión que cabe estudiar aquí. Por lo que hace a la materia prima es, según se ha demostrado en la *física*, una sola, estando sujeta a generación y corrupción, por lo cual los cuerpos simples pueden cambiarse unos en otros.

72. En cuanto a la causa eficiente última, si hubiera más de una, la palabra *eficiente* se predicaría de ellas, o por vía de univocación, o por vía de relación con una idea común. Ahora bien, si la palabra *agente* se predicara de ellas por vía de univocación, se daría un género en el cual convinieran, con lo cual resultaría dotada de materia la causa eficiente última, suposición cuyo absurdo ha sido evidenciado ya en la ciencia física; y al referirme al agente [último], entiendo por éste el motor último. Mas si se dijere que el nombre de *agente* [o causa eficiente] designa a esos varios agentes en cuanto que dicen relación a una misma cosa (ya tenga un mismo o varios grados esta relación que dicen a esa cosa), en ese caso el ser al que dicen relación será el agente primero, en virtud del cual son agentes cada uno de ellos, siendo éstos, por lo tanto, efectos, y ninguno de ellos agente último. De aquí la necesidad de que el agente último sea uno solo, prueba ésta que sirve también para demostrar, con respecto a las causas formal y final, la misma proposición, es decir, que la última, en cada una de esas dos series de causas, no puede ser más que una en número.

73. De lo dicho se deduce que existen cuatro causas últimas; veamos ahora si en cada una de ellas se encuentran todas o parte de las demás causas. Respecto a la materia prima, ya se ha demostrado en la *física* que no está dotada de for-

ma, por lo cual no pueda tener una causa eficiente, ya que ésta da al paciente la forma precisamente. Sin embargo, ha de tener necesariamente un fin, el cual no es otro que la forma, pues de lo contrario existiría lo que de suyo no puede existir.

74. En cuanto a la causa eficiente última, por razón de ser necesariamente eterna, debe ser inmaterial, si bien es preciso que esté dotada de forma. Mas, en cuanto a saber si tiene una causa final, cuestión es que debe ser estudiada. Ahora bien, si suponemos que la causa eficiente última tiene una causa final, síguese necesariamente que es un efecto de ésta, ya que el fin es más noble que el agente; mas como esa causa eficiente no está en la materia, síguese que la causa única de su existencia es la causa final. Por otra parte, como hemos supuesto que el agente último es causa eficiente de su fin, síguese que él es causa de su fin, con lo cual será causa de sí mismo; inconveniente que no se sigue en las cosas materiales, en las cuales el agente sólo es causa del fin, en cuanto que éste es engendrado, o en cuanto que está en la materia, mientras que el fin es causa del agente, en cuanto que el fin es tal fin. Siendo, pues, esa [solución] imposible, sólo cabe aceptar que la causa final del agente sea el agente mismo, así como el fin del maestro al enseñar es sólo difundir el bien, y el fin del legislador el mover

al hombre a la virtud, sin que con ello adquiera él la virtud.

75. Respecto a la causa formal primera, es también evidente que no tiene causa eficiente, pues si la tuviera, no sería la última causa formal, porque existiría antes una causa formal en la causa eficiente. Más lejos está aún de estar dotada de materia la forma última; luego, si no tiene materia, la forma última y el agente último son una misma cosa, en cuanto al sujeto, pues si supusiéramos que son dos en número, se seguiría que la causa formal última era un efecto del agente, o el agente un efecto de ésta, en cuanto que está dotado de forma; en el cual caso no sería agente primero. Tampoco puede tener una causa final la causa formal última, porque la causa final tiene forma; y en tal caso ésta sería anterior a aquélla, y, por consiguiente, no sería causa formal última; síguese, pues, que la causa final última se tiene a sí misma por fin.

De aquí, que no sea posible suponer que el fin último es otra cosa que el agente primero o que la forma primera, pues, según se demuestra en este razonamiento, la forma primera y el agente primero son una misma cosa, en cuanto al sujeto, no pudiendo ser tampoco, según lo que venimos diciendo, algo distinto de sí-mismo.

76. Dedúcese, pues, de lo dicho que todas las cosas se reducen a una sola causa, que es [a la

vez] causa final, eficiente y formal, cuestión que demostraremos después de una manera más particular.

77. Aquí termina el tratado tercero, con cuyo fin coincide el de la primera parte de esta ciencia.



LIBRO CUARTO

1. En lo anteriormente expuesto queda dicho que el ser se predica de todas las diez categorías, de la substancia por vía de anterioridad y por vía de posterioridad de los demás predicamentos, y que la substancia es causa de que existan las restantes categorías. En el mismo lugar se ha dicho también que la substancia sensible se divide en materia y forma, las cuales son a su vez substancias, por constar de ambas la substancia, en cuanto a su existencia, y ser ellas el fundamento de la substancia, la cual es, a su vez, fundamento de los demás predicamentos. También queda dicho que los universales e inteligibles de estos seres no tienen existencia, fuera del alma, así como que los universales no son causa de que existan las cosas particulares sensibles, a ellos correspondientes, sino que la forma particular y la materia particular son las causas únicas de que exista la substancia concreta. Y se ha dicho, por último, que el

individuo sólo puede ser producido por otro individuo de igual o parecida especie, mientras que la forma universal y la materia universal no están sujetas a generación y corrupción. Estas son, en total, las conclusiones a que se ha podido llegar en las anteriores lucubraciones acerca del conocimiento de los principios del ser.

2. Pero estudiando esta ciencia el modo de reducir el ser a sus causas primeras más remotas, conviene que veamos si tales principios, a saber, la materia y la forma, cuya existencia en la substancia sensible ha sido ya demostrada, bastan para producir la substancia sensible, o hay, más bien, una substancia separada, siempre en acto, que sea causa de que exista la sensible, y, caso de que exista, cuál es su modo de ser, en cuántas maneras se dice que es principio de la substancia sensible y, por ultimo, si, a semejanza de lo que pasa con las materias, las cuales, según se ha visto en la *física*, se reducen a una materia primera que existe en el ser, también las formas pueden ser reducidas a una forma primera, existente en la materia, o son más bien reductibles a una forma separada, cuestión que puede establecerse también acerca de la causa final primera y de la causa eficiente primera.

3. El método más apropiado para llegar a resolver el problema consiste en establecer aquí, a manera de prenotandos, lo que se ha demostrado

en la *física* acerca de la existencia de motores inmateriales. Conviene, pues, que, siguiendo la costumbre de los filósofos, traigamos a colación tal doctrina, por vía de resumen y no porque sea propio de esta ciencia el demostrar esa tesis. Decimos, pues, que, según se ha visto en la ciencia física, todo ser movido tiene un motor; ahora bien, la cosa movida, en tanto es movida, en cuanto que está en potencia; y el motor, en tanto mueve, en cuanto que está en acto; si, pues, el motor mueve unas veces y otras veces no, será un ser movido, desde cierto punto de vista, puesto que, cuando no mueve, está en potencia para mover. Por eso, si suponemos que el motor último del mundo unas veces mueve y otras no, síguese necesariamente que existe un motor anterior a él; y en tal caso, no será aquél el motor primero. Si a este otro motor le suponemos moviendo unas veces y no moviendo otras, necesariamente ha de ocurrir con éste lo que ha ocurrido con el primero; por lo que, necesariamente, o se dará un proceso hasta el infinito, o hay que dar por supuesta la existencia de un motor absolutamente inmóvil, que no pueda ser movido ni esencial ni accidentalmente. Por consiguiente, el motor último ha de ser eterno, lo mismo que lo movido por él; porque si eso [movido] estuviera, en un momento dado, en potencia para ser movido por él, habría otro motor anterior al motor eterno. Por eso, el motor, cuya existencia

se ha demostrado en el libro décimosexto del *De animalibus* (1), no tiene virtualidad suficiente para mover sin el concurso del motor universal. Demostrada, pues, la existencia de un movimiento eterno y no siendo posible que exista más movimiento eterno que el circular de translación, según se ha evidenciado en la *física*, síguese de una manera manifiesta que hay un movimiento de translación eterno; pero como no se conoce más ser que esté en estas condiciones que el cuerpo celeste, síguese que el movimiento de este cuerpo es el movimiento eterno, y el motor de ese cuerpo el motor eterno cuya existencia se está demostrando.

4. La existencia de un movimiento continuo, eterno por razón del tiempo, es cosa no menos evidente. En efecto: el tiempo, según se ha visto, es algo indisolublemente unido al movimiento y algo que no puede ser producido por agente alguno, por muy poderoso que se le suponga, pues si suponemos que el tiempo ha sido creado, es que ha existido *después* de no haber sido nada, *antes*

---

(1) Los árabes reunieron bajo esta denominación común las tres obras que Aristóteles compuso sobre el indicado asunto. Son éstas diez libros sobre la *Historia de los animales* (de la cual no queda comentario de Averroes), cuatro sobre las *Partes de los animales* y cinco sobre la *Generación de los animales;* en total, 19. Así, pues, el libro citado por nuestro autor corresponde al libro segundo de la obra citada en último lugar.

que existiese; mas como los conceptos de *antes* y *después* se refieren a partes del tiempo (1), resulta que el tiempo existiría antes de existir. Además, si el tiempo fuera engendrado, existiría un momento dado, antes del cual no habría existido tiempo pasado, siendo así que es imposible concebir un momento dado en acto y presente, al cual no preceda un tiempo pasado; cosa menos concebible aún, si se considera el tiempo en su naturaleza íntima. El error en la presente materia sólo puede proceder de tomar el tiempo por la cosa que representa el tiempo, es decir, por la línea. En efecto, la línea, en cuanto que tiene una posición y existe en acto, debe ser necesariamente finita; luego, *a fortiori*, es posible concebirla como finita. Ahora bien, si consideramos el tiempo desde este punto de vista, es decir, como una línea recta, es

---

(1) Véase cómo refuta Santo Tomás esta doctrina acerca de la eternidad del tiempo: «Prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione: quum enim dicimus: tempus habet esse post non esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum.» En una palabra: ese *antes* que se dice preceder a la existencia del tiempo y el *antes* propio del tiempo, tienen un sentido completamente distinto; en efecto, y para valerme de una fórmula lógica muy familiar a nuestro autor, son *términos equívocos*, ya que el primero es puramente imaginativo, mientras que el segundo es una parte real del tiempo. Vid. *Summa contra Gentiles*, libro 2.º, c. 36.

imposible que sea infinito. Este sofisma está comprendido dentro del lugar sofístico, llamado *de translación* y *mutación*, cuyo significado ha sido ampliamente expuesto por Abunásar [Alfarabi], al tratar de los seres mudables.

5. Así, pues, habiéndose demostrado que el tiempo es continuo y eterno, síguese que va unido al movimiento eterno continuo y uno, ya que el movimiento realmente uno es el continuo; ahora bien, si existe un movimiento eterno, existe necesariamente un motor eterno único, pues si fuera múltiple el movimiento no sería uno y continuo. Que el motor a que nos referimos es un motor inmaterial, cosa es que se evidencia considerando que su actividad motriz se verifica en el tiempo y es infinita, mientras que el motor material es necesariamente cuantitativo, es decir, o es cuerpo o está en un cuerpo. Ahora bien, toda potencia existente en el ser cuantitativo está dotada de la divisibilidad propia de la cantidad y acompaña a ésta en su finitud o infinitud, segun se ha visto en la *física*, y esto, bien se suponga a la aludida potencia como esparcida e impresa en el cuerpo, como sucede con el calor respecto del fuego y con el frío respecto del agua, o bien se la suponga como ligada, de una manera cualquiera, con la materia, con tal que esa unión sea algo necesaria para la existencia de la misma, como sucede con el alma. Mas como la forma material no puede te-

ner una cantidad infinita, según se ha demostrado en la *física*, se sigue necesariamente que no existe una potencia material, infinita en actividad motriz; pero todo esto ha sido ya declarado en la *física*, de donde puede tomarse tal doctrina.

6. Esta cuestión referente a este motor es susceptible de ser probada de otra manera. Decimos, pues, que, concebido como material, el motor primero, por causa del cual se mueve el cuerpo celeste, resultaría existiendo en un sujeto distinto y exterior al sujeto movido por él (1), y, en tal caso, ese [supuesto] cuerpo o movería al cuerpo celeste mediante una imaginación y concepción de aquél por éste, como hace el animal, o le movería mediante una potencia física, como [cuando es movida una cosa] en el lugar, lo cual es también evidentemente imposible. Supongamos ahora que el movimiento de ese cuerpo celeste sólo se debe a un deseo [o tendencia] a la inclinación, pues de seguro habrá alguien que invoque esta opinión. Opinión que no basta a refutar lo dicho por Avicena respecto a que el movimiento de inclinación va desde un estado no natural a un

(1) No hay que confundir el motor de un astro o planeta con el alma de éste. Las inteligencias o principios separados al comunicar el movimiento a los planetas producen en ellos las almas o formas. Por lo tanto, las inteligencias son con relación a los cuerpos celestes motores extrínsecos.

estado natural; porque esta propiedad sólo se da en la inclinación correspondiente a aquellos cuerpos cuyo movimiento es rectilíneo, y en los cuales, por consiguiente, la quietud es algo como natural, y el movimiento, algo a modo de accidente. Pero la inclinación en este cuerpo [celeste] es, como ya se ha demostrado, de todo punto homogénea, puesto que se desenvuelve alrededor de un punto medio; y de aquí el que se diga que no es posible en ella la quietud, siendo ésta una de las cosas que fomentan la creencia de que es causa del movimiento del cuerpo celeste; mas cuando afirmemos la imposibilidad de que tal cuerpo sea inanimado, se verá lo absurdo de esa opinión.

7. Ahora bien, ¿de dónde nos consta que el cuerpo celeste está animado? De lo mismo que venimos diciendo. En efecto; es de suyo evidente que este cuerpo está en continuo movimiento y, por lo tanto, es preciso que apetezca o el movimiento mismo, o algo unido necesariamente al movimiento, a saber, la providencia de las cosas terrenas, o las dos cosas a la vez, pues es evidente que no apetece el fin del movimiento, pues si lo apeteciera podría estar en reposo. Ahora bien, todo aquello que apetece el movimiento mismo o algo necesariamente unido al movimiento, debe estar dotado de alma y de apetito originado de un conocimiento, porque el movimiento es una operación del alma; tanto, que si no existiera el alma,

no existiría más que el ser movido. Confírmase esta doctrina con lo que dice Alejandro [de Afrodisia], a saber, que no es posible sea inanimado aquello que es más noble que lo animado; ahora bien, la razón de que el cuerpo celeste sea más noble que lo animado está en que aquél gobierna el ser animado y es anterior a él con anterioridad de naturaleza; además, el cuerpo celeste es eterno, y lo eterno es más noble que lo no eterno. Sin embargo, es evidente que el cuerpo celeste conoce lo que existe aquí abajo, pues de lo contrario no tendría de las cosas que aquí existen la providencia que hemos mencionado y que ha dado lugar a que los sabios se hayan formado del cuerpo celeste una gran idea y le hayan considerado como un dios.

8. Si, pues, el cuerpo celeste está animado, sólo podrá moverse o por razón de la sensación, o por razón de la imaginación, o por razón del conocimiento intelectual. Pero es imposible que el cuerpo celeste tenga sentidos, pues los sentidos han sido dados al animal para [la conservación de] su salud, y este cuerpo, como se ha demostrado, es eterno. Lo mismo sucede con la imaginación, pues ésta también ha sido dada a los animales para [la conservación de] su salud, además de que no puede existir imaginación sin sentidos, y de que, si el movimiento del cuerpo celeste tuviese su origen en los sentidos o en la imaginación, ese

movimiento no sería uno y continuo. Por lo tanto, no nos queda más recurso que admitir que el movimiento aludido procede del deseo originado del conocimiento intelectual; sólo que, si creemos corpóreo a ese ser conocido, del mismo modo que sueles tú llamar [corpóreas] a las cosas existentes aquí, es decir, debajo de la esfera de la luna, resultará que lo menos noble es complemento de lo más noble, lo cual es imposible. Pero además no es posible suponer que la causa de su movimiento sea su conocimiento de otro cuerpo celeste más noble que él, porque al asignar la causa de su movimiento a este último, tocaríamos las mismas consecuencias que se derivaron al asignársela al anterior, con lo cual se daría necesariamente un proceso hasta el infinito.

9. Así, pues, si este cuerpo celeste no puede moverse en dirección a atro cuerpo, bien sea éste superior, bien inferior a él, no hay más remedio que suponerlo movido por un ser, objeto de su deseo, más noble que él, ser que no es otro que aquel cuya existencia es el bien absoluto, puesto que lo deseado es el bien. Mas es preciso que ese bien, deseado por el cuerpo celeste, sea la más excelente de las cosas deseadas y el más perfecto de los bienes, y, además, que ese movimiento anímico sea ayudado por la inclinación que el cuerpo celeste tiene por naturaleza, porque no hay ninguna repugnancia entre la inclinación propia de

cuerpo y su movimiento anímico, según se ha demostrado en la *física*. Esta es una de las pruebas que sirven para demostrar que el motor es inmaterial; sin embargo, el procedimiento más propio y fundamental es el que hemos seguido en primer lugar, procedimiento que es el empleado por Aristóteles; y por esta razón nos ha parecido mejor el dar cabida aquí a todas esas cosas, tomándolas del que se dedica al [estudio de] la *física*.

10. Así, pues, lo que ahora debemos estudiar aquí respecto a los principios dichos, considerados desde ese punto de vida, es decir, en cuanto son inmateriales, es la cuestión de saber cuál es el modo de ser de los mismos, cuál es su número y qué clase de relación guardan con respecto a la substancia sensible, o, lo que es lo mismo, en cuántos sentidos son principios de ésta, ya que la palabra *principio* es aplicable a muchas cosas.

Debemos además estudiar la manera que tienen dichos principios de relacionarse unos con otros, en cuanto a la existencia, es decir, si son unos anteriores a otros, o son más bien independientes, de modo que no sean unos causas de otros, o, en el caso de que sean unos causas de otros, de cuántas maneras lo son; de qué modo se conocen las cosas comunes a todos ellos, cómo convienen y cómo se diferencian, en cuanto que, dentro de lo que les es común, se exceden unos

de otros; esto, claro está, en el caso de que sean unos causas de otros, y entendiendo por cosas comunes a ellos las siguientes: el entendimiento, el percibirse a sí mismo, la substancia, el ser viviente, el ser uno y otras cosas por el estilo, propias de cada uno de ellos, las cuales serán explicadas después. Debemos, en una palabra, emplear en esta parte el mismo método de investigación usado en la parte anterior; de manera que, así como en la primera parte se trató de la relación mutua de los seres, en cuanto que son tales seres y de la relación de las cosas que desempeñan las funciones de cosas inherentes, así también debemos estudiar en esta otra esta especie de ser, para tratar después de la relación que el ser sensible y las cosas a él inherentes dicen respecto a este ser inteligible; hecho lo cual, habremos dado una noción completa de los seres, considerados como tales seres, y de sus causas últimas. Esta parte de nuestro estudio abarca el contenido del libro que, entre los que Aristóteles escribió acerca de esta ciencia, va señalado con la letra *lam* [es decir, del libro duodécimo], habiéndose visto, por lo que hemos dicho, que el conocimiento de esta parte es a manera de complemento y perfección de esta ciencia.

11. De lo dicho se deduce cuál sea el objeto de nuestra investigación acerca de esta parte de la metafísica, y cuáles las cuestiones que comprende;

comencemos, pues, por [dar a conocer] cada una de ellas. Decimos, pues, que los principios a que nos referimos son más de uno, como se ha visto en la ciencia matemático-astronómica, puesto que el motor, cuya existencia hemos demostrado antes, no tiene nada que ver con el motor cuya existencia se prueba en el libro décimosexto de la obra *De animalibus*, ya que el primero es anterior en naturaleza al segundo, porque el segundo necesita del primero para ejercer su actividad motriz; de modo que, si aquél no suministrase a éste sujetos sobre los cuales pudiera obrar, no podría tener operación alguna, según se ha demostrado en la ciencia física, mientras que el primero no necesita del segundo para ejercer su actividad motriz.

12. Además, los sentidos perciben, con respecto a la presente cuestión, movimientos múltiples en el cuerpo celeste, que parecen ser partes del ser afectado de un movimiento mayor, así como las esferas de tales movimientos [fraccionarios] parecen ser partes, o algo así como partes, de una esfera mayor. Estas [esferas particulares], son, como se ha demostrado en la *física*, de una misma substancia y no tienen contrario; por lo cual, todas ellas son eternas; eso, prescindiendo de la consideración de que las partes de lo eterno son eternas; luego si esas esferas que forman parte del cuerpo [celeste] mayor son eternas, los motores de tales esferas también lo serán, estando,

por tanto, comprendidos en el género del motor universal.

13. Por lo que respecta al número de movimientos y de cuerpos movidos en virtud de ellos, cuestión es que debemos tomar de la ciencia astronómico-matemática, exponiendo acerca de la cuestión la doctrina más común en nuestros tiempos, o sea, aquella en la cual no discrepan los cultivadores de esta ciencia, desde Ptolomeo acá, y reservando para los que a esa ciencia se dedican aquella otra que es entre ellos objeto de controversia. En efecto, de mucho de lo referente a tales movimientos no puede uno darse cuenta, más que empleando para conseguirlo proposiciones comunes [o probables], ya que para enterarse de gran parte de lo que se refiere a ellos, se requiere un tiempo tan largo, que excede en muchas veces a la vida del hombre; y al hablar de *proposiciones comunes* en una ciencia, entiendo por éstas aquellas que no son objeto de discrepancia por parte de los cultivadores de esa ciencia; por lo cual nos decidimos a presentar aquí tales opiniones.

14. Decimos, pues, que en lo que todos convienen respecto a los movimientos de los cuerpos celestes, es en que su número llega a treinta y ocho (1), a saber: cinco para cada uno de los tres

(1) Sumados todos los aquí enumerados como pertenecientes a cada astro, resultan 37. Quizá el que falta corres-

planetas superiores (1), que son Saturno, Júpiter y Marte; cinco para la Luna; ocho para Mercurio; siete para Venus; uno para el Sol, en cuanto se le considera en una esfera excéntrica y no en el epiciclo (2); y uno para la esfera circundante universal, que es la esfera de las estrellas [fijas].

15. En cuanto a la existencia de una novena esfera, es objeto de duda, pues Ptolomeo creyó que había en la esfera del Zodíaco un movimiento lento, distinto del diurno, movimiento que verificaba su revolución en miles de años, mientras que a otros les pareció que tal movimiento no era otro

---

ponda a la novena esfera, cuya existencia era objeto de discusión entre los antiguos astrónomos.

(1) El *planeta* (كوكب) en el sistema astronómico de los griegos figuraba como fijo en un círculo o *esfera* (فلك) que era la que giraba. «Reliquum est circulos quidem moveri, astra autem quiescere et infixa circulis ferri.» Arist., *De Cælo et Mundo*. Edit. Junctas, t. V, lib. 2.°, c. 2.°, f. 129.

(2) Véase cómo define Alfonso de Veracruz en la página 119 de su *Phisica Speculatio* (Salamanca, 1569) los excéntricos y epiciclos: «Apud astrologos circulus eccentricus dicitur qui, dividens cælum et terram in duas partes æquales, habet tamen centrum suum extra centrum terræ, et epiciclus est circulus parvulus positus in circunferentia deferentis, per cujus circunferentiam movetur corpus planetæ et defertur.» La teoría de los excéntricos y epiciclos es debida a Ptolomeo. Averroes se pronuncia contra ella en varios pasajes de sus obras y en especial en su *Comentario magno a la Metafísica*. Vid. edición apud Junctas, t. VIII, f. 329 v.

que el de avance y retroceso. Sustentaba tal opinión un personaje llamado Azarcala (1), natural de esta nuestra tierra de España, cuyos secuaces formaron con esa base un sistema astronómico del cual fluía necesariamente la existencia de ese movimiento. Lo que les decidió a sustentar esta opinión fué el haber observado en el Sol idas y venidas a un punto determinado del Zodíaco, en las cuales encontraron algo [de particular y] distinto. Según otros, esta distinción [y particularidad] era debida al aumento de uno o varios movimientos en la esfera del Sol, mientras que otros la atribuían [simplemente] ora a un defecto [de construcción] en los instrumentos [de observación], ora a impotencia de los instrumentos mismos para apreciar estos fenómenos en su verdadera naturaleza.

16. En mi concepto, no es cierto que exista una novena esfera sin estrellas, porque la esfera sólo existe por causa del astro, que es la más noble de sus partes [integrantes], por lo que, cuanto más se multipliquen en la esfera las estrellas, tanto más noble será ésta; cosa que ya ha evidenciado Arístoteles. Ahora bien, la esfera que tiene el movimiento mayor es la más noble de to-

---

(1) Astrónomo hispano-árabe que floreció en la segunda mitad del siglo XI. Vid. Munk. *Melanges:* «Note sur Alpetragius», p. 518.

das las esferas, por cuya razón creemos falsa la afirmación de que carezca de estrellas; antes, a mi modo de ver, esto es imposible; de aquí la conveniencia de que se examine atentamente la cuestión, cuando se investigue la causa de dicho movimiento.

17. Mas habiéndonos apartado de lo que estábamos diciendo, debemos volver a nuestro punto de partida. Decimos, pues, que una vez determinado el número de movimientos, queda necesariamente determinado un número igual de motores, porque cada movimiento no puede originarse sino de un deseo correspondiente, y a su vez este deseo, propio del movimiento, tiene como objeto un ser deseado propio. Todo esto [que se refiere al número de motores, ha de entenderse] en el supuesto de que el motor de todas las esferas en el movimiento diurno sea uno solo, porque si suponemos que cada una de las esferas en ese movimiento diurno tiene un motor propio, entonces el número de motores asciende a cuarenta y cinco.

18. A primera vista parece ser que ésta era la opinión de Aristóteles; pero Alejandro [de Afrodisia] (1) evidenció la opinión contraria en su fa-

(1) Era uno de los comentaristas de Aristóteles más en boga entre los musulmanes. El número 794 de la *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, de Casiri, se refiere a un tomo de dicha *Biblioteca*, en que se incluyen varios tratados filosóficos de este autor; entre ellos parece hallarse el opúsculo de que aqui se trata.

moso tratado *De los principios del todo*, en el cual afirma ser uno solo el motor de todas lás esferas en su movimiento diurno. Ahora, en cuanto a saber cuál de las dos opiniones es la más conveniente y adecuada, es problema que da lugar a una investigación, porque si suponemos que cada uno de los siete planetas tiene una esfera propia en la cual se mueve con el movimiento dicho, o sea, el diurno, según es opinión corriente entre los matemáticos, en ese caso lo más racional es atribuír a cada uno de esos planetas que tienen ese movimiento, es decir, el diurno, un motor particular, pues de lo contrario la naturaleza habría obrado en vano, porque la suposición, por nuestra parte, de una esfera a la que no correspondiese un movimiento propio, sería una cosa inútil.

19. Sin embargo, admitido este supuesto, el movimiento diurno no sería en realidad uno, puesto que no procede de un motor único; pero aun conviniendo en que tal movimiento fuese único por razón del tiempo y múltiple en sí mismo por razón de las diversas distancias y de los diversos motores, sería, conforme a esta hipótesis, uno accidentalmente, porque sólo a las partes de la esfera celeste conviene el ser cosas movidas con diferente velocidad y lentitud, teniendo unos mismos movimientos en cuanto a la esencia y en cuanto al tiempo; ahora bien, lo que es accidental, si no puede tener lugar en las cosas nunca o

por lo menos en el mayor número de los casos, con mucha mayor razón no podrá existir en los cuerpos celestes.

20. Por lo tanto, un movimiento, esencialmente uno, corresponde sólo a un ser movido único; y un ser movido único lo es sólo por un motor único. Por lo cual, lo que se impone es considerar a todo el conjunto de las esferas como un solo animal (1) de figura redonda, cuya parte convexa está constituída por la parte convexa de la esfera estrellada, y su parte cóncava por la concavidad que está en contacto con la masa esférica del fuego. El movimiento único que este animal tiene es universal, y los movimientos que tiene en cada uno de los planetas son movimientos particulares, siendo su movimiento máximo análogo al movimiento local de translación, [propio] del animal; y sus movimientos particulares, parecidos a los movimientos [propios] de los miembros del animal. De aquí, el que estos movimientos [particulares] no necesiten de centros, sobre los cuales giren, como los necesita la tierra para su movimiento máximo, pues la mayoría de esos movimientos, según se ha visto en las matemáticas, tienen sus centros fuera del centro

(1) La idea de considerar al mundo como un gran ser animado encuéntrase también en Platón: «Plato in Timeo et alibi: Dicendum est hunc mundum animal esse» (Alfonso de Veracruz, op. cit., p. 210).

del mundo y no guardan con relación a la tierra una distancia uniforme. Por esa razón, no es necesario que supongamos un gran número de esferas, separadas unas de otras, cuyo centro y cuyos polos sean el centro y los polos del mundo; antes por el contrario, debemos imaginar que existen, entre las esferas propias de cada astro, cuerpos que, al parecer, no están separados unos de otros y que carecen de un movimiento esencial, teniendo sólo un movimiento que les corresponde en cuanto que son partes de un todo; y [en fin] que sobre estos cuerpos se mueven los planetas en su movimiento diurno.

21. Hipótesis es ésta, de la cual no se sigue absurdo alguno, porque lo que obligó a los matemáticos a atribuír a cada uno de los siete planetas una esfera, distinta de las esferas propias de sus movimientos, en la cual se moviesen con movimiento diurno, fué el haber creído un inconveniente el que un ser que está afectado de dos movimientos distintos fuese movido con arreglo a una misma medida. Pues bien; este mismo principio entra a informar la hipótesis que hemos ideado, pues los movimientos propios de estas esferas están regulados por sus esferas propias, mientras que el movimiento común les corresponde en cuanto que son partes del cuerpo mayor; y esto, no porque a estas partes corresponda un movimiento de una manera esencial, sino en cuanto

que son tales partes. En cuanto a la cuestión de cómo procuran esas partes seguirse unas a otras en su origen de un solo motor, estando separadas, y cómo no se sirven de mutuo obstáculo, ya ha sido tratada en el libro *De cælo et mundo.*

22. Por lo que respeta a saber si podemos suponer a los motores en número menor del señalado, según opinan algunos, dando a cada esfera un motor único, de modo que lo primero por él movido sea el planeta, del cual emanan después potencias que dan origen a los demás movimientos, que son propios de dicho planeta y que sólo por causa de él existen, es cosa imposible, por lo que se deduce de lo que hemos dicho antes y de lo que seguirá después. En efecto; una vez sentado que el movimiento pasivo en las citadas esferas se origina de un conocimiento que tiene por objeto cosas que no están en la materia, es evidente que los demás movimientos existentes en cada uno de los planetas no pueden originarse de un conocimiento que tenga por objeto el planeta, ni de un apetito que al planeta tenga por fin, como se deduce de lo dicho. Por otra parte, no se dan casos de potencias que, fluyendo de los planetas, vayan a parar a las partes de los mismos, porque los planetas, de las diversas especies de alma, sólo poseen aquella que está constituída por el conocimiento intelectual.

23. Respecto a la cuestión de saber si el nú-

mero de esas substancias puede ser mayor que el número de los movimientos celestes, no hay en ello inconveniente alguno; sin embargo, en el supuesto de que haya algún principio más de los enumerados, ese principio debe tener necesariamente una operación propia, bien sea principio de uno o de todos los otros principios (como veremos después, respecto al principio primero), bien lo sea de alguno de los seres sublunares, del entendimiento agente, por ejemplo. En efecto, es imposible que alguno de esos principios tan nobles no tenga una operación propia, puesto que de la esencia del fuego [por ejemplo] no puede menos de proceder la acción de quemar; y es que tales principios son activos por naturaleza, como el sol, por ejemplo, que naturalmente ilumina. Además, si existiera algún principio sin operación, la naturaleza habría obrado algo en vano, y eso no sólo cuando el objeto primario de la existencia de ese algo no fueran las operaciones del mismo, sino aun cuando fuesen su objeto secundario, como explicaremos después; porque la razón, en ambos casos, es idéntica; es decir, en ambos casos no debe existir un principio que sea inútil. De aquí, la conveniencia de que decidamos la cuestión en el sentido de que el número de tales principios es finito y de que es imposible la existencia de principios que no sean activos.

24. Una vez demostrado lo referente a la exis-

tencia de tales principios, veamos cuál es su modo de ser, en qué sentido son motores y en cuántas maneras son principios de los cuerpos celestes y divinos. El procedimiento para hacernos cargo del asunto consiste en dar cabida en este lugar a doctrinas demostradas en la *ciencia del alma*, pues muchos de los principios aquí empleados están tomados de esa ciencia, sin que haya otro camino que conduzca al conocimiento de lo que es característico de este género de existencia, que el conocimiento de la mencionada ciencia, y de aquí el que se diga en el *Código divino* (1): «Conócete a ti mismo y conocerás a tu Criador.» Decimos, pues, que, según se ha demostrado en la citada ciencia, las formas tienen dos clases de ser, que son: ser sensible o parecido al sensible, que es el ser que es propio de las mismas en cuanto están en la materia, y ser inteligible, que es aquel que les conviene en cuanto están abstraídas de la materia. Por lo tanto, si se dan formas a las cuales convenga una existencia en cuanto que no están en la materia, las tales deben ser necesariamente inteligencias separadas, puesto que en las formas,

(1) Averroes se refiere aquí, no al *Alcorán*, sino a la *Colección de tradiciones de Mahoma*, en la cual se contiene esta sentencia profética: «El que se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.» Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática, Moral y Ascética*, página 723.

como tales formas, no se da un tercer modo de ser.

25. Queda, pues, demostrado que los referidos movimientos sólo existen en cuanto que [provienen de] inteligencias; veamos ahora de qué manera mueven a los cuerpos celestes, lo cual se verifica mediante un conocimiento intelectual, al cual sigue un apetito, en una forma parecida a como mueve al amante la forma de lo amado. Esto supuesto, síguese que los cuerpos celestes están necesariamente dotados de inteligencia, ya que son [intelectualmente] cognoscitivos; esta clase de demostración es la conocida con el nombre de demostración *causae et esse* (1) [o *propter quid et quia*]. Mas porque el movimiento coexiste con un deseo, síguese que están también dotados de apetito racional.

26. Sin embargo, de todas las especies de

(1) Véase la diferencia entre estas dos clases de demostración, explicada por el mismo Averroes: «Et dicimus quod oportet neccessario in hac specie sillogismi, cum hoc quod est utilis scientiis veris, quod tradat cum hoc causam, adeo quod medius terminus in ea sit causa duarum rerum simul, hoc est *cognitionis rei* et *causa rei*, contra id quod est dispositio demonstrationis inventionis (esse), quia medius terminus ibi est causa cognitionis nostræ de conclusione tantum.» Cfr. edición apud Junctas, t. I, f. 56, *De demonstratione*. Ambas clases de demostración son conocidas también con los nombres de *demonstratio quia* (causæ) y *demonstratio quod* (esse). Vid. supra, lib. 1.º, n. 17 (= pág. 16, nota).

alma, no tienen más que la apuntada, [es decir, la intelectual]; pues no es posible que los cuerpos celestes tengan sentidos, ya que los sentidos sólo han sido dados al animal para su conservación, en tanto que los cuerpos celestes son eternos. Tampoco tienen éstos potencias imaginativas, como cree Avicena, porque las potencias imaginativas, según se ha demostrado en la ciencia del alma, no pueden existir sin sentidos, ya que el objeto de tales potencias es hacer que el animal se mueva por sensaciones ya pasadas, lo cual en la mayoría de los casos obedece a una razón de conservación. Además, si las cosas en los cuerpos celestes se hubiesen de la manera que dice Avicena, es decir, representándose éstos imaginativamente las diversas posiciones que adoptan, el movimiento propio de los mismos carecería de unidad y continuidad, debido a la sucesión de las diversas cosas imaginadas y de las diversas modificaciones de las mismas. En ese caso, las varias posiciones de los cuerpos celestes serían algo accidental en éstos y estarían motivadas por la relación de unas a otras, no siendo, [por ejemplo], la inclinación existente en el movimiento del sol más que la resultante de la posición de la esfera del mismo con relación a la esfera mayor.

27. Luego, si esos cuerpos celestes no pueden tener imaginación, tampoco pueden tener movimientos particulares, sino que su movimiento es

uno y continuo, en el sentido que venimos diciendo; porque, al representarse el bien en cuyo conocimiento intelectual estriba su perfección, desean asimilarse a aquél en la perfección, adquiriendo para su ser el estado más excelente de que son capaces: y como ser movido es mejor que estar en reposo, ya que el movimiento es una especie de vida para los seres naturales, de ahí que estén en continuo movimiento.

28. Y no es que el conocimiento en los cuerpos celestes esté motivado precisamente por el movimiento, pues si esto sucediera, se daría el caso de que lo superior existiera por causa de lo inferior; sino que su movimiento es una consecuencia necesaria de dicha perfección y algo que sigue a ésta, como sigue la acción de quemar a la forma del fuego. Ahora bien; así como para nosotros, una vez adquirida la perfección última, lo mejor es que la comuniquemos a los demás, en la medida de que éstos son capaces (sin que de ello se siga que nuestra perfección exista por razón de los otros), así también los cuerpos celestes se hallan en el mismo caso con relación a las cosas que les son inferiores, como demostraremos después.

29. Queda, pues, demostrado por este razonamiento cuál es el modo de ser de estos motores y en qué sentido se ejerce su actividad motriz; de lo cual se deduce que, no sólo son motores de los cuerpos celestes, sino que, además, les dan las for-

mas, en virtud de las cuales son lo que son; de modo que, quitados [los motores], los cuerpos circulares carecerían de formas, de la misma manera que, quitado el entendimiento en acto, no existiría en nosotros la perfección última. Por esa razón, los dichos motores son en cierto sentido causas eficientes de los cuerpos celestes, ya que la causa eficiente es la que produce la substancia de la cosa, bien sea continua, bien sea intermitente la acción de dicha causa; si bien lo mejor es que sea continua. Desde otro punto de vista, dichos motores son también causa formal de los cuerpos celestes, pues las formas de éstos no constituídas por otra cosa que por la idea que puedan tener de aquéllos, así como por razón de estar, según hemos dicho, movidos, mediante un apetito, los cuerpos celestes por los motores, éstos son también causas finales de los primeros.

30. Por lo tanto, los referidos principios son para el ser sensible, como su causa formal, eficiente y final; por lo que la necesidad de que el ser sensible proceda de ellos no ha de interpretarse en el sentido de que existan por causa de éste, sino en el sentido de que éste existe por causa de ellos, según se ha demostrado en esta ciencia. Por consiguiente, sólo cabe suponer que el origen de los cuerpos celestes obedece [con relación a los citados principios] a una razón secundaria, entendiéndose en el mismo sentido que cuando decimos,

por ejemplo, del legislador que comunica la virtud a los hombres, mas no con el objeto de adquirir él mismo la virtud. En efecto; es evidente que hay dos clases de seres: unos destinados a servir a otros, en cuanto que éstos son causas finales de los primeros; y otros que complementan y perfeccionan a los demás, en cuanto que rigen a éstos y no precisamente porque existan por razón de éstos; estas dos clases de seres existen en los hábitos y en las artes liberales.

31. Queda, pues, demostrado respecto a estos seres separados, en cuántos sentidos sean principio de la substancia sensible y la manera que tienen de relacionarse con ésta; conviene ahora averiguar cómo se verifica la relación mutua entre los dichos principios y si tienen un mismo grado de existencia, de modo que el mundo tenga muchos principios, o son más bien efectos unos de otros, reduciéndose todos ellos a un principio único, que sea el primero en su género y anterior a todos ellos, de modo que los demás en tanto sean principios en cuanto participen de él; y en este último caso, en qué sentido unos son principios de otros, y el primero, principio de todos ellos.

32. Decimos, pues, que, si se estudian atentamente dichos principios, se verá que unos exceden a otros en nobleza, pues es evidente que el motor del movimiento diurno es más noble que todos los demás, ya que éstos son movidos accidental-

mente por él, sin que él sea movido por ellos; además de que, por tener un movimiento de mayor velocidad y mover un cuerpo de mayor volumen, es necesariamente más noble. Estudiada la cuestión en los demás principios, se verá que se exceden unos a otros en el sentido dicho; ahora bien, las cosas que exceden a otras en excelencia, si este exceso no es específico, es decir, si no las exceden hasta el punto de constituír diversas especies que sean más nobles unas que otras, la diferencia que entre ellas exista sólo procede de ser unas anteriores a otras, dentro de una misma cosa común a todas ellas, siendo, por consiguiente, las cosas que están en estas condiciones, efectos unas de otras, y la anterior a ellas, en el sentido dicho, la causa última de las mismas y el principio de su existencia.

33. Siendo esto así y una vez demostrado que el más noble de los citados motores es el que origina el movimiento diurno, síguese que este motor es la causa última de todos ellos; verdad que se deduce también de la consideración de que los demás seres movidos participan del movimiento de ese motor, y son movidos por éste. Por consiguiente, si los cuerpos celestes convienen en representarse intelectualmente el motor del movimiento diurno, luego a cada uno de ellos le corresponde un conocimiento general o común y un conocimiento particular; general, en cuanto que todos se representan al citado motor; particular, en

cuanto que cada uno de ellos conoce a cada uno de los motores.

34. Pero esa generalidad [propia del conocimiento] no dice relación de género [al conocimiento] que es propio de cada uno de ellos, puesto que las cosas conocidas no están en la materia, sino que tal relación lo es de cosas que se relacionan con otra única que es anterior a ellas y la causa de que existan. Además, lo general es anterior a lo particular; tanto, que, suprimido lo general, quedaría suprimido lo particular; ahora bien, no siendo posible que el conocimiento general sea anterior, con anterioridad genérica, síguese que la anterioridad propia del mismo, respecto a las demás cosas conocidas, es una anterioridad de causalidad.

35. Esto mismo es evidente respecto de los varios movimientos existentes en cada uno de los planetas, pues siendo cosa manifiesta que tales movimientos sólo existen por razón del movimiento [propio] del planeta, síguese necesariamente que los motores que tienen esos movimientos también existen por causa del movimiento del planeta; porque de lo contrario, el movimiento del planeta procedería de dichos motores de una manera accidental.

Si es, pues, cierto lo que suponemos, luego los motores de todo planeta que tenga varios movimientos son efectos del motor [propio] del planeta, y los motores de los siete planetas, efectos del motor de la esfera mayor.

Estas son en total las conclusiones a que por este razonamiento se llega en la cuestión referente a formarse idea de la existencia de un primer principio dentro de este género; quizá más tarde, cuando examinemos las propiedades que caracterizan a cada uno de dichos principios, se vea que este motor [de la esfera mayor] no es suficiente para constituír un primer principio.

36. También puede evidenciarse de una manera más general que la anteriormente empleada, que dichos seres separados se reducen necesariamente a un primer principio, sin que puedan ser independientes unos de otros de modo que no haya entre ellos dependencia de causa y efecto. Y a la verdad, la palabra *principio* sólo puede predicarse de los seres separados, o de una manera unívoca, o de una manera equívoca, o por vía de orden y relación, manera que es propia de los nombres llamados *análogos*. Ahora bién; es imposible que se predique de ellos unívocamente, porque los nombres unívocos sólo pueden ser múltiples por razón de la materia, siendo así que los seres separados son inmateriales. Tampoco es posible que de éstos se predique equívocamente la palabra *principio*, porque, como queda probado, pertenecen a un mismo género (1). Por lo tanto,

(1) En esta frase no se toma la palabra *género* en su acepción rigurosa, sino en un sentido algo más amplio que

sólo cabe suponer que dicha palabra se aplica a los seres separados, por vía de anterioridad y posterioridad. Pero las cosas predicadas por vía de anterioridad y posterioridad están relacionadas con una sola, que es causa de que esa idea pueda existir en las demás; y así, por ejemplo, la palabra *calor* sólo se aplica a las cosas calientes, por razón de la relación que tienen con el fuego, el cual es la causa de que el calor exista en las otras cosas calientes.

37. De aquí se sigue que tales principios se reducen a uno solo, si bien esto no se deduce de este argumento de una manera tan propia como se deduce de la prueba anterior [en la cual se demuestra la reducción de todos los principios a uno primero], bien sea uno o bien sean varios los grados de relación que guardan respecto a él; cosa que no prueba este razonamiento, como lo prueba el anterior respecto a algunos de esos principios. La misma verdad se verá de una manera clara, si nos fijamos en que las operaciones procedentes de

---

en el caso anterior, pues de lo contrario habría contradicción entre estas palabras y las que le preceden Los motores no tienen un mismo género, porque, siendo el género expresión y signo de la materia, los motores son inmateriales; sin embargo, tienen algo de común y genérico, en el sentido que nuestro autor explica después, es decir, en cuanto se refieren a un tipo primitivo y anterior, fenómeno al que los lógicos dan el nombre de *analogía*.

los movimientos de los cuerpos celestes contribuyen a la existencia y conservación de cada uno de los seres entre nosotros existentes, hasta el punto de que, si suprimiéramos alguno de los citados movimientos, perecería la existencia de los seres y desaparecería el orden que hay en ellos. Por esa razón observamos que la luna y los planetas prestan con sus movimientos y con sus diversas influencias (1) una especie de ayuda al Sol, puesto que, respecto a proximidad y alejamiento guardan con él distancias determinadas, ya que, guardando determinados grados de proximidad y distancia, los vemos hacer siempre marchas de una velocidad y lentitud fijas, según se ha demostrado en la ciencia astronómico-matemática; ahora bien, tal operación no puede convenir a los tales cuerpos celestes de una manera accidental.

38. Así, pues, dichos cuerpos celestes en sus movimientos tienden necesariamente a un fin; mas como no existen precisamente por causa de las cosas aquí abajo existentes, ese fin que les es común es la causa de su armonía y de la ayuda que prestan a cada una de las cosas entre nosotros existentes. Y a la verdad, cuando una cosa es el

(1) Conócese con el nombre de تاثيرات o *influencias* a toda clase de actividades planetarias. Refiérese asimismo a la idea expresada por nosotros con la palabra *meteoros*, por creerse a éstos efecto único de dichas actividades.

efecto de varios motores, la existencia esencial de la misma sólo puede resultar de que tales motores convengan en un solo fin, y a esto alude Dios cuando dice: «Si en ambos [es decir, cielo y tierra] hubiera más dioses que [el verdadero] Dios, los dos perecerían seguramente» (1). En resumen, el mundo sólo en virtud de un principio único llega a tener unidad, pues de lo contrario la unidad existente en el mundo sería una cosa accidental, o más bien el mundo no podría existir.

39. Pasa en una palabra con el mundo, lo que pasa con una ciudad bien ordenada, pues aunque en ésta haya muchos mandos, todos se reducen a uno solo y tienden a un solo objeto, pues de lo contrario no habría en ella unidad; ahora bien, así como debido a esto puede conservarse la ciudad, así también puede conservarse el mundo. Por eso, las ciudades en que impera el régimen doméstico marchan rápidamente hacia su ruina, porque en ellas la unidad es algo accidental (2).

---

(1) La palabra *ambos* se refiere al cielo y a la tierra. Es un pasaje tomado del *Alcorán*, XXI, 22, que todos los teólogos musulmanes citan como prueba de la unicidad de Dios. Cfr. Lud. Marracio, *Prodromus ad refutationem Alcorani*, pars tertia, p. 33. Patavii, 1698.

(2) Refiérese este pasaje a los inconvenientes que ofrecerían las sociedades en las cuales fuese único y supremo el poder de la familia o de la tribu. Así, pues, Averroes, siguiendo la tradición aristotélica corriente en la materia, cree

40. Queda, pues, demostrado qué clase de ser corresponde a tales principios y qué relación guardan con el mundo sensible y entre sí; véamos ahora las propiedades que les caracterizan; para lo cual debemos proceder a investigar esta cuestión teniendo presente lo demostrado en la ciencia del alma. Decimos, pues, que, por lo que respecta a saber si los dichos principios se entienden a sí mismos, [la afirmativa] es cosa evidente, si consideramos que teniendo nuestro entendimiento la facultad expresada, es decir, pudiendo al entender las cosas inteligibles, volver [sobre sí mismo] para entender su propia esencia, ya que su esencia son los inteligibles mismos, siendo por lo tanto en ese momento una misma cosa la inteligencia y lo inteligible, con mucha más razón habrá de verificarse este fenómeno en estas inteligencias separadas. En efecto, si a nuestro entendimiento le conviene tal propiedad por razón de no estar impreso en la materia (a pesar de estar con ella ligado), con mucha más razón le convendrá a las inteligencias separadas, que no tienen dependencia alguna de la materia. Por consiguiente, en ellas la inteligen-

---

que la dirección de las multitudes no debe encomendarse a las diversas familias, en un régimen puramente *económico* o *doméstico*, sino que debe entregarse a un organismo directivo superior y constituír así la sociedad *política* que es el ideal de las sociedades.

cia y lo inteligible tienen que alcanzar un mayor grado de unión que en nosotros, porque nuestro entendimiento, aunque sea una misma cosa con lo inteligible, sin embargo, hay alguna diferencia, por razón de su relación con la materia.

41. Una vez demostrado que cada una de esas inteligencias se conoce a sí misma, veamos si es o no posible que cada una de ellas entienda a algún ser que esté fuera de su esencia. Decimos, pues, que, según se ha visto en el libro *De anima*, lo inteligible es perfección y forma del inteligente; luego cuando afirmamos que alguna de esas inteligencias conoce algo distinto de ella, en tanto lo entiende en cuanto procura perfeccionarse con esa cosa distinta, siendo por consiguiente ésta anterior a dicha inteligencia y causa de su existencia. De la misma manera, si suponemos que alguno de esos principios es efecto de otro, en ese caso, el efecto ha de conocer necesariamente a su causa. De modo que ambas proposiciones son mutuamente convertibles, es decir, el principio que conoce a otro, es efecto de este último; y [viceversa], el principio que es efecto de otro principio conoce a este otro principio, pues no es posible que lo causado se conozca a sí mismo, sin conocer también aquello que constituye el fundamento de su esencia.

42. Queda, pues, demostrado que todo principio que se conoce a sí mismo, ha de ser necesariamente un efecto que conozca a su causa; de lo

cual se deduce que algunos principios son causas de otros, en cuanto que son forma, agente y fin de los mismos, según se ha visto por la relación que guardan con los cuerpos celestes; en efecto, ambas relaciones [de causalidad y conocimiento] vienen a ser una sola. Pero la causa en dichos principios tampoco existe precisamente por razón del efecto, ya que no es posible que lo más noble exista por causa de lo menos noble, sino que la producción del efecto por la causa en dichos principios es algo que sigue a la perfección de la causa, como la acción de quemar es algo que fluye de la substancia del fuego. Siendo esto así, síguese con toda evidencia la imposibilidad de que en ellos la causa conozca a su efecto, pues de lo contrario, sería posible la conversión de la causa en el efecto, y lo más noble buscaría su perfección en lo menos noble, lo cual es imposible. De aquí se sigue con toda claridad que, dado un primer principio que no sea efecto de cosa alguna, como ha sido demostrado anteriormente, ese principio no puede conocerse más que a sí mismo, sin que pueda conocer a sus efectos. Propiedad es ésta que no es privativa del primer principio, sino que es general a todos ellos, incluso a los cuerpos celestes, pues, según podemos observar, éstos no conocen las cosas que les son inferiores, desde el punto de vista de su existencia; pues si esto sucediera, lo más noble podría ser perfeccionado por lo menos

noble, y las ideas de esos principios estarían sujetas a generación y corrupción, como sucede con los inteligibles humanos.

43. Esto supuesto, aunque cada uno de los principios separados esté dotado de unidad, en el sentido de que en él el inteligente y lo inteligible sean una misma cosa, sin embargo, tienen en esto diversos grados, siendo el más acreedor a esa unidad el primer principio; después, el que le sigue; luego, el que sigue a este último. En una palabra, cuanto mayor número de principios necesite uno de éstos para entenderse a sí mismo, tanto menos simple será, siendo, en cierto modo, múltiple; y viceversa, cuanto menor número de principios necesite para conocerse a sí mismo, tanto más simple será, hasta el punto de que el primer ser simple sea realmente aquel que para entenderse a sí mismo no necesita de cosa alguna fuera de sí.

44. Estas son las conclusiones a que nos conduce la fuerza del razonamiento en lo relativo al conocimiento propio de tales principios. Sin embargo, esta doctrina lleva consigo gran número de consecuencias inaceptables y de dificultades, una de las cuales estriba en que, según eso, los principios no conocerían las cosas de las cuales son principios, en cuyo caso las cosas se originarían de éstos, de una manera parecida a como se originan unas de otras las cosas naturales, es decir, como procede, por ejemplo, del fuego la acción de que-

mar y de la nieve la acción de enfriar. En su consecuencia, los seres no se originarían de esos principios de una manera consciente, siendo absurdo que proceda de un agente cognoscitivo, en cuanto tal, una cosa que éste no conozca; a esto alude Dios cuando dice (1): «¿Cómo no ha de conocer a quien ha creado, siendo Él el inteligente y el sabio [por excelencia]?» Además, siendo la ignorancia una imperfección, el ser completamente perfecto no puede tener imperfección alguna. Esta es la más fuerte de las dificultades inherentes a esta cuestión, dificultad que vamos a resolver.

45. Decimos, pues, que comunicando el agente al paciente una cosa parecida a la que tiene en su substancia, y siendo [por otra parte] necesario que el paciente sea algo distinto del agente y segundo en número con relación a éste, hay que admitir por necesidad uno de estos dos casos: o que la distinción entre ambos esté determinada por la materia (lo cual ocurrirá por fuerza cuando el paciente sea específicamente igual al agente, sin que entre ellos haya diferencia en cuanto a la forma), o que la distinción entre ambos estribe en una diferencia dentro de la misma especie, lo cual se verificará cuando el agente sea, dentro de esa especie, más noble que el paciente, pues no se da el caso de que el paciente sea por su esencia más

(1) *Alcorán*, LXVII, 14.

noble que el agente, ya que la esencia de aquél proviene precisamente de éste.

46. Esto sentado, síguese que, en los principios inmateriales, el agente y la causa, en tanto se diferencian del paciente y del efecto, en cuanto que, teniendo ambos una misma especie, difieren en cuanto a la nobleza, aunque no de una manera específica. Ahora bien, como nuestro entendimiento en acto está constituído por la concepción de la gradación y orden existentes en cada una de las partes integrantes del mundo y por el conocimiento de cada uno de los seres que en él existen por sus causas remotas y próximas hasta abarcar el conjunto del mismo, síguese necesariamente que la esencia de aquel entendimiento que es causa eficiente de nuestro entendimiento en acto no puede desconocer las mencionadas cosas; de donde se sigue la afirmación de que el entendimiento agente entiende las cosas que hay aquí abajo. Sin embargo, tiene que conocerlas de una manera más excelente; pues, de lo contrario, no habría diferencia alguna entre él y nosotros; lo cual no puede menos de suceder, ya que, según se ha demostrado, nuestro entendimiento en acto está sujeto a generación y corrupción, por estar mezclado con la materia, mientras que lo por él entendido es eterno e inmaterial. En efecto, debido a su imperfección, el entendimiento en nosotros existente necesita, para entender, de los sen-

tidos; porque si suprimimos la cosa sentida, suprimimos la idea de la misma; del mismo modo que, faltándonos la sensación de una cosa, nos falta la idea de ésta, sin que nos sea posible adquirirla más que por vía de testimonio. [A eso se debe] también el que existan en el entendimiento agente cosas, cuyas causas son desconocidas para nosotros, lo cual nos da la clave para señalar las causas de los sueños y de las advertencias en ellos recibidas (1); ahora bien, la imperfección a

---

(1) Los peripatéticos árabes, siguiendo la tradición aristotélica, consideraban el sueño verdadero o bueno (εὐθυονειρία) como un estado propicio para la comunicación con Dios, la cual adoptaba las tres fases de profetismo, adivinación y simple advertencia. «Et post hoc (dice nuestro autor), considerandum est de natura somniorum et quod est sui generis de comprehensionibus divinis, quod non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quædam dicuntur somnia et quædam divinationes et quædam prophetiæ.» (Coment. al tratado *De divinatione per somnum*, apud Junctas, t. VI, f. 37.)

Acerca de la simple advertencia he aquí lo que dice Maimónides, traducido por Munk: «Quand on dit «Dieu vint auprés d'un tel dans un songe de la nuit» il ne s'agit point là de prophètie et cette personne n'est pas prophète. En effet, on veut dire seulement, qu'il est venu à cette personne un *avertissement* de la part de Dieu, et on nous declare ensuite que cet avertissement se fit au moyen d'un songe» (*Guide des égarés*, II, 316-317). Averroes mismo, en su famosa *Epistola ad amicum*, traducida al latín por Ramón Marti, se expresa de esta manera: وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من

que nos referimos, existe en nosotros sólo por razón de la materia.

47. Por la misma razón ocurre también que la idea del entendimiento que es causa eficiente del entendimiento agente, no es otra cosa que la idea de éste, ya que tanto el entendimiento productor como el producido son específicamente una misma cosa, sin otra diferencia que aquél existe de una manera más noble. Esto ocurre también [con respecto a los otros principios]; de modo que el principio primero entiende el ser, de una manera más noble, desde todos los puntos de vista en que pueden excederse [unas a otras] las inteligencias libres de la materia, ya que, no distinguiéndose específicamente la idea del primer principio de las ideas del hombre, con mucha menos razón se diferenciará de las ideas de los demás seres separados; si bien, en cuanto a nobleza, está

الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من انواع الالهامات. «¿Cómo es posible que alguien se figure que los filósofos peripatéticos hayan creído que la ciencia eterna de Dios no comprende las cosas particulares, siendo así que opinan que Él es la causa de la advertencia que se da en los sueños, de la revelación y de las demás clases de inspiración?» Vid. el texto árabe y traducción latina citada, al fin del estudio de Asín, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en el *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza, Escar, 1904), página 331.

muy por encima del entendimiento humano, siendo la cosa que más se acerca a él la inteligencia que le sigue, y así sucesiva y gradualmente, hasta llegar al entendimiento humano.

48. Ahora bien; así como el objeto propio de nuestro conocimiento son las cosas materiales, de modo que, si conocemos esos principios, los conocemos por relación [o analogía] (aunque este conocimiento de los principios admita diversos grados, ya que la cosa más próxima a nuestra substancia es el entendimiento agente, lo cual ha hecho creer a algunos que podemos conocerle en su esencia íntima, hasta el punto de llegar a ser una misma cosa con él y convertirse el efecto en la causa misma), así también el objeto del conocimiento del entendimiento agente no es otro que su propia esencia, y si conoce sus principios, los conoce por relación, ocurriendo lo mismo con el tercero y con el cuarto, y así sucesivamente hasta llegar al primer principio. Por su parte, al primer principio caracterízale el no entender cosa alguna por relación; por lo cual, no puede entender inteligible alguno que implique en él imperfección, sino que su entendimiento es el más noble de los entendimientos, porque su esencia es la más noble de las esencias, por lo cual, no caben dentro de su esencia diversos grados de nobleza, sino que es noble en absoluto y sin comparación. Porque si en esos principios lo que el efecto entiende de su causa fuera

igual a lo que la causa entiende de sí misma, no habría diferencia alguna entre la causa y lo causado, ni se daría en estos principios separados multiplicidad alguna.

49. De lo dicho se deduce en qué sentido cabe afirmar, de dichos principios, que entienden todas las cosas (cuestión que es común a todos ellos, aun a los cuerpos celestes) y en qué otro se dice, de esos principios, que no entienden las cosas inferiores a ellos; con lo cual, quedan resueltas las dificultades anteriormente apuntadas. Y en efecto: en el sentido expuesto, se puede afirmar que conocen el ser que emana de ellos, ya que todo aquello que procede de algo cognoscente y en cuanto tal, ha de ser, como hemos dicho, necesariamente conocido; de lo contrario, tal emanación sería igual a como proceden las cosas naturales unas de otras. A la primera afirmación se atienen los que dicen que Dios conoce las cosas; mientras que a la segunda se aferran los que suponen que Él no conoce lo que le es inferior, sin darse cuenta de las varias acepciones de la palabra *conocer*; pues habiéndola tomado como significativa de una misma cosa, se les seguían en consecuencia dos afirmaciones contradictorias, como se sigue en aquellas locuciones que se toman *simpliciter y secundum quid* (1).

---

(1) Dice relación al lugar sofístico, así llamado por los

50. Asimismo se resuelve, con estas razones, la dificultad anteriormente expresada. En efecto, no es imperfección el conocer una cosa de una manera más cabal y no conocerla de una manera más imperfecta; la imperfección consiste precisamente en otra cosa [muy] distinta, pues el que no puede tener de una cosa una visión imperfecta, pero la vé de una manera perfecta, en realidad para él esto no es una imperfección. Y todo esto que decimos es cosa evidente en el sistema de Aristóteles y sus discípulos, o se sigue necesariamente de dicho sistema; pues han demostrado claramente que el entendimiento agente conoce lo que hay en este mundo, es decir, lo que es inferior a él. Lo mismo sucede con las inteligencias de los cuerpos celestes, pues según se ha visto por lo que hemos dicho, no hay distinción entre la posibilidad de que tal [propiedad] exista en el entendimiento agente y la de que exista en los principios superiores a él, ya que [todos] ellos no pueden entender cosa alguna que no constituya con ellos una sola substancia, a no ser en la forma expresada.

51. Por lo dicho, hemos visto la manera que

---

escolásticos, y que se da cuando a palabras que deben tener un sentido relativo se las toma de una manera absoluta o viceversa. La palabra árabe مهمل que designa dicho lugar sofístico, significa lingüísticamente *palabra sin puntos diacríticos*, y pudiera traducirse por palabra de significación *ambigua, indefinida, vacilante.*

tienen tales principios de entenderse a sí mismos y a las cosas exteriores a su esencia. Ahora: en cuanto a que dichos principios sean substancias, cosa es de la que no cabe dudar, porque los principios de las substancias han de ser por necesidad substancias. Además, si la palabra *substancia* se aplica a cosas inmateriales, lo que con más razón merece el nombre de substancia es el principio primero entre ellos, ya que la substancia del mismo es causa de las substancias de los demás.

52. Es también evidente que dichos principios están esencialmente dotados de vida, de goce y de felicidad, teniendo el primero de ellos una vida, más perfecta que la cual no hay ninguna; como ni tampoco goce mayor que el suyo; y esto, debido a que su felicidad no proviene más que de su misma esencia, mientras que los demás por él tienen felicidad y goce. Y en efecto, si entre nosotros la palabra *vida* se aplica al último grado de percepción que es la percepción de los sentidos, con cuánta mayor razón ha de aplicarse a seres que, dotados de una percepción nobilísima, tienen un objeto de percepción nobilísimo. De la misma manera, la felicidad, siendo [a modo de] una sombra que sigue a la percepción, y teniendo los mismos grados de excelencia que los seres dotados de conocimiento (ya se les considere a éstos en sí mismos, ya con relación a la duración de su percepción), con mucha más razón estos

principios han de estar realmente dotados de goce, por razón de su facultad cognoscitiva. Puesto que cada uno de ellos, excepto el primero, tiene goce y es feliz por sí mismo y por el primer principio, mientras éste goza y es feliz por sólo su esencia, y como su conocimiento es el mejor de los conocimientos, su goce es el mayor de los goces; y aunque conviene con los demás principios en estar en perpetuo goce, tal perpetuidad y goce es originada en ellos por dicho primer principio. Asimismo, todos los conceptos que les son comunes les son aplicables, al primer principio por su esencia [misma] y a los demás por razón del primer principio.

53. Habiendo quedado evidenciada en los razonamientos anteriores la conveniencia de investigar entre las substancias una primera que sea causa de la multiplicidad en ellas existente (ya que en toda multiplicidad, según lo demostrado en ese lugar, debe haber necesariamente una unidad), es preciso que también en estas substancias haya una primera, que sea causa de la multiplicidad y del número en ellas existente. Es ésta una de [las razones] que demuestran la necesidad de que entre estos principios haya uno que sea anterior a ellos en naturaleza, en cuanto que tales principios son múltiples y difieren en excelencia, dentro de la especie. Ahora bien, siendo lo uno en cada género aquello que es indivisible y aquello que la di-

visibilidad existente en ese género no puede hacer múltiple, y existiendo, [por otra parte], la multiplicidad en cada uno de estos principios separados en cuanto que por su esencia les conviene entender lo múltiple, según se ha visto por los razonamientos anteriores, síguese necesariamente que lo uno en esta [cuestión] es incapaz de divisibilidad, debido a que [ese ser uno] entiende su propia esencia. En su consecuencia [este uno] no entiende más que una sola cosa simple, que es su esencia, sin que pueda entender multiplicidad alguna, ni en su esencia, ni fuera de su esencia. Él es uno y simple, por razón de substancia, mientras que los otros principios sólo llegan a tener unidad por él. Ahora bien, como el concepto de unidad en cada uno de estos seres separados estriba precisamente en que su objeto inteligible sea uno (debido a que los múltiples inteligibles, con los cuales se identifican tales seres, se reducen a uno solo), síguese que la idea de unidad sólo existe realmente en el primer principio, después en el que le sigue, luego en el que sigue a éste en orden, hasta el punto de que la inteligencia con mayor número de inteligibles sea el entendimiento existente en nosotros. Este es, pues, el ser uno, objeto constante de nuestras investigaciones en lucubraciones anteriores, es decir, el ser uno en cuanto a la substancia, del cual reciben su unidad las demás substancias.

54. Declaradas ya las propiedades que caracterizan al primero y a cada uno de los seres separados, conviene examinar el orden [que guardan] con relación al primer principio, hasta llegar al último grado del ser sensible, constituído por los elementos simples y la materia prima. Decimos, pues, que de las razones anteriores se deduce que el más excelente de estos motores es el motor de la esfera estrellada, que es la causa primera de los mismos, siendo esto todo cuanto se deduce de dichas afirmaciones. Sólo que, comparadas esas propiedades del primer principio (consistentes en ser uno, simple e incapaz en absoluto por su esencia de entender lo múltiple) con la operación del citado motor, no le cuadran a éste las mencionadas propiedades, pues de este motor ha de emanar por necesidad más de una forma, ya que él es el que proporciona la forma de la esfera estrellada y la existencia al motor de la esfera que le sigue en orden. Ahora bien, de lo uno y simple no pudiendo seguirse más que un ser uno y simple, ¿cómo puede seguirse algo múltiple con diversos grados de excelencia? Y en efecto, siendo el motor más excelente que la forma de la esfera, la esencia de la cual emanan esos dos seres, por necesidad ha de constar de partes, más nobles unas que otras. Pero si tal es la condición de esta esencia, es decir, la del motor de la esfera estrellada, ella será [a su vez] efecto necesariamente, y tendrá una

causa, que lo sea de su existencia, siendo a este principio al que convienen y cuadran las referidas propiedades, es decir, Dios (sea bendito y ensalzado), porque introducir otro principio anterior a éste sería necesariamente superfluo, y en la naturaleza no hay nada superfluo.

55. En cuanto a [saber] el orden en que se hallan estos principios, con relación al primero, es cosa evidente la conveniencia de que sea [gradación] de proximidad y que el más próximo a este [primer principio] sea el que tenga un inteligible más simple y el que sea más noble; mas no conociéndose motor alguno más noble que el motor universal, necesariamente ha de ser éste la primera cosa que emana del [primer principio]. En cuanto al orden [de los principios] que le siguen, debe ser objeto de una investigación, pues, según hemos dicho, conviene que se ponga en primer lugar el más noble; ahora bien, lo más noble o la nobleza en la presente [cuestión] sólo podemos observarla en una de las cuatro cosas siguientes: o bien en la celeridad del movimiento, o en la magnitud y modo de ser periférico del cuerpo movido, o en la magnitud y variedad de los astros, o, en cuarto lugar, por los muchos o pocos movimientos que complementan el movimiento del astro. Y es que en todo motor, que necesite de algún otro más que él para mover a un astro, existe necesaria y realmente una imperfección con

respecto a aquel que necesita menos movimientos, y a aquel que no tiene necesidad alguna de más que de su propio movimiento. Ahora bien, es evidente que al motor de la esfera estrellada le conviene tal nobleza, de todas esas [cuatro] maneras; es decir, que su movimiento es el más veloz de los movimientos; su cuerpo, el más voluminoso de todos los cuerpos; y [por fin] mueve a muchas estrellas con un movimiento único, a diferencia de lo que sucede con los demás astros.

56. En lo que toca a la colocación de tales principios después del [último enumerado], parece, según lo dicho, que no están a nuestro alcance principios más sólidos que los suministrados por el procedimiento de razones de congruencia, es decir, presentando la cuestión, según costumbre de los comentaristas, de modo que el que sigue en orden a este [último principio enumerado] sea el motor de la esfera de Saturno, y así [sucesivamente] siguiendo el orden de las esferas, conforme a lo expuesto en la ciencia matemática. La razón de que hayamos dicho que no disponemos en este asunto de métodos apodícticos, nace de que, suponiendo motivada en estos motores la nobleza por la posición de unas esferas con respecto a otras, no hay concordancia entre esas [cuatro] cosas que producen la nobleza; y así, siendo lo circundante más noble que lo por él circundado, en cuanto que aquél le sirve a éste

de forma, con todo no existe en lo circundante la nobleza que proviene de la velocidad del movimiento y del mayor o menor número de éstos, así como [la derivada] del mayor o menor volumen del astro. Y en efecto, vemos que las esferas inferiores, por ejemplo, la luna y el sol, son más veloces en movimiento. A no ser que verdaderamente haya quien diga que esta [mayor] velocidad no es tal en sí misma, sino únicamente con relación a la distancia. Del mismo modo, se ve que el sol es de mayor volumen y tiene menos movimientos. Debido a todo esto, no podemos, de una manera decisiva, darnos cuenta del orden de estos [principios].

57. Mas quizá alguno pregunte y diga: si suponemos, según el orden adoptado por vosotros, que emana, por ejemplo, del motor de Saturno el alma de este [planeta] y el motor de la esfera siguiente a éste, como el movimiento de la esfera de Saturno es más de uno, lo que del citado motor dimane ha de ser varios y ascenderán evidentemente a seis: uno, el motor de la esfera siguiente, más los cinco que integran el movimiento de Saturno. Pero, según vuestra hipótesis, no debieran emanar del citado motor más que tres seres, ya que está en tercer lugar con relación al primero, porque la multiplicidad existente en el acto del motor es una consecuencia necesaria de la multiplicidad existente en la substancia, así como

de una sola esencia no se puede seguir más que un solo acto. [A esto] replicamos: esta [consecuencia] únicamente se deduciría, si afirmáramos que la emanación de tales seres del tercer motor se efectúa emanando en un mismo grado. Mas lo que nosotros decimos es que de ese motor que está en tercer lugar, a saber, el motor de la esfera de Saturno, emanan de una manera primaria nada más que tres seres: uno, el motor de la [esfera] que sigue a ese [planeta]; otro, el alma de la esfera; y otro, uno de los motores que imprimen movimiento a la esfera. De este motor [citado en tercer lugar] emana el motor de los otros tres restantes motores de Júpiter, de una manera gradual, a su vez, es decir, emanando el segundo del primero y el tercero del segundo.

58. Y si se replicase que, según esto, los motores emanados, por ejemplo, del sol y de la luna (una vez que en la esencia de ambos lo múltiple existe en mayor proporción que en los otros principios), estarían en relación con la multiplicidad existente en la esencia de esos dos [planetas], y, en su consecuencia, tendría la luna, por ejemplo, nueve movimientos, y el sol (suponiéndole en la cuarta esfera) cinco, u ocho, si se le supone más arriba de la luna y debajo de Venus y de Mercurio, según los diversos pareceres que en esta cuestión hay entre los matemáticos, contestaríamos: o bien que la multiplicidad proviniente

de cada uno de ellos no ha de ser otra necesariamente que aquella en que se divide la esencia (lo cual es cierto; y, debido a esto, de lo uno no procede más que una sola cosa, sin que sea posible que emanen dos; ni que dimanen tres de la esencia [de un principio], en cuanto que ésta se divide en dos; como ni tampoco [es posible], en cuanto que se divide en tres, que procedan de ella cuatro); o bien que lo emanado de la esencia múltiple sea necesaria e irremisiblemente [igual] en número a aquello en que se divide la esencia en sí misma; lo cual no es cosa evidente, pues lo único que según las precedentes [observaciones] no es factible, es que alguno de estos principios carezca de operación; ahora, en cuanto a que las acciones de cada uno de ellos sean [iguales] al número de aquellas cosas en que se divide su esencia, cosa es que quizá no se siga de una manera necesaria. Así la cuestión se reduce a la excelencia en nobleza [de unos principios sobre otros], de modo que el principio que, perteneciendo a aquellos cuya esencia es divisible [o múltiple], sea más noble, tendrá operaciones iguales [al número de cosas en que se divida] su esencia; mientras que en aquel qué menos perfecto sea, lo múltiple de sus operaciones será inferior a lo múltiple de su esencia.

59. Pero de esto, de ninguna manera se seguiría el absurdo consiguiente a lá emanación de una esencia única de operaciones múltiples, o a la

procesión de una substancia múltiple de una multiplicidad más perfecta que la existente en la esencia de la causa. Conviene, pues, que se tenga especial cuidado con el orden de estas substancias, en cuanto se originan unas de otras; de lo contrario, incurriríamos en el absurdo que se debe evitar, consistente en [afirmar] que de lo uno no emana lo uno. Esta opinión ha sido originada por la conversión [de proposiciones no convertibles]; porque, siendo cierto que de lo uno no se origina más que lo uno, se creyó que esta proposición era convertible, y que una operación precisamente ha de emanar de una cosa, o que dos operaciones precisamente deben originarse de dos cosas. Mas lo cierto es que de una cosa no puede originarse más que una sola cosa, y de dos, dos cosas o menos; pero que de dos cosas deban emanar irremisiblemente otras dos, no se sigue necesariamente.

66. La opinión [rechazada] es la de los modernos filósofos del islam, como Abunásar [Alfarabí] y otros, y se cree ser asimismo la de Temistio Platón, entre los antiguos, siendo [la razón] mencionada la más fuerte de las pruebas en que se fundan para afirmar tal sentencia. Sin embargo, es defectuosa, porque nuestra aserción de que de lo uno no emana más que lo uno, es verdadera con relación a la causa eficiente, como tal, mas no en cuanto es causa formal y final, ya que éstas se di-

cen también eficientes, por semejanza. La cuestión que propiamente cabe investigar aquí versa acerca de si es posible concebir, en algo único y simple, más de una cosa, y que varias cosas reciban su complemento de una sola; si esto es imposible, lo que se cuestiona será cierto; si es posible, no lo será.

61. Pero, habiendo ya tratado de esto en otros lugares, establezcamos lo referente al orden [de los principios], en la siguiente forma: del primer principio emana el motor de la esfera estrellada; de éste, la forma de la esfera estrellada y el motor de la esfera de Saturno; del motor de la esfera de Saturno, el alma de este planeta, el motor de la esfera de Júpiter y uno de los motores que producen el movimiento de la esfera de Saturno, motor del cual emanan los tres motores restantes [que producen], a su vez, de una manera ordenada los movimientos del citado planeta. Del motor de la esfera de Júpiter, proceden asimismo otras tres cosas, [a saber]: el motor de la esfera de Marte, el alma de la esfera de Jupiter y, en tercer lugar, un motor, del cual proceden los demás motores que contribuyen a producir los movimientos propios de este [planeta, emanando] ordenadamente el segundo del primero, el tercero del segundo y el cuarto del tercero. De la misma manera se cree que las cosas ocurren en todos [los demás principios], si bien la [prueba de la] or-

denación [de los mismos] no es decisiva, sino [motivada por] una razón de congruencia.

62. No hay inconveniente en opinar que el motor del Sol procede del motor de la esfera estrellada y que de aquél proceda luego el motor de Saturno, y así sucesivamente por este orden, hasta [llegar] al motor de la luna. Abona esta colocación [de principios] a que nos referimos lo que observamos en la marcha de los planetas, comparada con el Sol, con respecto al cual guardan siempre distancias determinadas, en velocidad y retardación, [lo cual sucede] especiamente en Venus y en Mercurio, pues los movimientos de las esferas que transportan e esos dos [planetas] son iguales al movimiento del Sol. Asimismo vemos que la luna tiene en su conjunción, oposición y cuartos, una revolución igual [a la del Sol], cosa que también se da, a fe mía, en los tres [planetas] superiores (1). Por eso no es, según lo dicho, improbable que el Sol sea el más noble entre ellos y que tenga por motor a aquel que sigue en orden al motor de las estrellas fijas. En general, no están a nuestra disposición, como hemos dicho, principios mediante los cuales nos demos cuenta de la colocación [de estos seres] de una manera

(1) Como se ha visto, se da el nombre de planetas superiores a los tres suprasolares, a saber: Saturno, Júpiter y Marte.

concluyente. El entendimiento agente emana del último de estos motores, motor que hemos de considerar como moviendo la esfera de la luna.

63. En cuanto a los elementos [o cuerpos simples], son necesariamente producto del movimiento mayor, cosa que ha sido evidenciada en el libro *De cælo et mundo*, en el cual se ha dicho que el movimiento, de suyo, produce calor, de cuya existencia se sigue la ligereza, que es la forma del fuego, mientras que de la falta de movimiento se sigue lo contrario, es decir, la gravedad, por lo cual el fuego está adherido a la concavidad del cuerpo circular, mientras que la tierra está fija en el medio [del mundo], a causa de su alejamiento [de la influencia] del movimiento del [motor] circundante. Los cuerpos simples que están entre el fuego y la tierra, a saber, el agua y el aire, participan de los dos modos de ser, es decir, que son pesados y ligeros: pesados, con relación a lo que está encima de ellos, y ligeros, con relación a lo que está debajo.

64. En una palabra, siendo debida la existencia de los cuerpos simples, precisamente a la razón de ser mutuamente contrarios, y no reconociendo más causa eficiente tal contrariedad que el movimiento del cuerpo circular, resulta ser éste por necesidad la causa eficiente y conservadora de los mismos. Mas no tiene sólo con relación a ellos este doble aspecto, sino que además es para

ellos a modo de forma, siendo éstos, a su vez, los que con relación a él constituyen la materia. Y es que el [elemento] inferior busca su perfección en el superior, y todos ellos su complemento final en el cuerpo circular, cosa ya demostrada en [el libro] *De cælo et mundo*. Además, el cuerpo redondo, en cuanto circular, necesita de un cuerpo en torno del cual circule, que es [el que constituye] el centro; ahora bien, la tierra es la que tiene tal propiedad con relación al cuerpo circular. Mas como, una vez existente la tierra, han de existir los demás elementos, dedúcese, en consecuencia necesaria, la existencia de los elementos de la existencia del cuerpo celeste, de un modo parecido a cómo se sigue, de una manera necesaria, [la existencia de] adobes y ladrillos, de la forma de la casa. Luego, si las cosas se han de la manera dicha, [el cuerpo celeste] produce la existencia de los elementos como causa conservadora, eficiente, formal y final [de los mismos].

65. Por lo que respecta a [los cuerpos compuestos de] partes homogéneas, en la ciencia física se ha visto que no es necesario atribuír sus causas próximas a algo que no sean los elementos y los movimientos de los cuerpos celestes. Del mismo modo, algunos de los cuerpos combinados [de los cuatros elementos] únicamente llegan a ser animados, en opinión de Aristóteles, por influjo de los cuerpos celestes. Por eso dice que *el hombre es en-*

gendrado por el hombre y por el sol; la causa de esto, según él, es que el individuo sólo puede ser producido por otro individuo como él; y como [por otra parte] aquellos [cuerpos celestes] son cuerpos vivientes, comunican la vida a lo que hay aquí [en la tierra], pues no es posible que ponga en movimiento a la materia, para adquirir la perfección *alma*, cosa alguna que no sea un cuerpo que por naturaleza tenga [la propiedad] de ser animado, porque una cosa no puede comunicar más que aquello que existe en su substancia. Aristóteles no da entrada en la ciencia física a principio [alguno] que sea separado, a no ser [cuando se trata del] entendimiento humano y de los movimientos de los cuerpos celestes: con respecto al entendimiento humano, a causa del entendimiento material, por no estar mezclado ni tener una materia [tal] que necesite ser movida por algún cuerpo; y por lo que toca a los cuerpos celestes, en atención a que sus potencias son infinitas.

66. Siendo esto tal como se ha explicado, la fuerza de los razonamientos en la ciencia física nos ha llevado a admitir un principio exterior en los animales y en las plantas, pues en ellos aparecen potencias, con actos definidos, que obran por un fin; tal es, por ejemplo, el alma nutritiva. Por esa razón, no es posible atribuirlas a los elementos; como ni tampoco cabe atribuír su existencia a un individuo generador, ya que éste sólo da a se-

mejantes cosas, o la materia receptora, o el instrumento, como son, por ejemplo, el esperma y la sangre menstrual.

67. Todo esto ya ha sido explicado en la ciencia física; mas, considerada la cuestión desde [el punto de vista de] esta ciencia, se ve que la manera de hacerse inteligibles estos seres no es emanando de la forma material e individual, en cuanto individual; pues, si fuera propio de las formas materiales, como tales, el producir las formas en las materias, tal propiedad no se daría en las formas separadas. Mas, habiéndose demostrado que las formas separadas producen las formas en las materias, síguese necesariamente que las formas materiales no las producen. Esta misma [conclusión] se deduce necesariamente, si se considera que el ser material individual no puede producir más que algo individual como él; ahora bien, por lo que toca a la forma inteligible producida, es evidente que no es algo individual; de aquí la necesidad de que sea el entendimiento agente el que dé las formas a los cuerpos simples y a otros, pues el generador esencial del individuo es otro individuo, igual a él; por eso dice Aristóteles que el hombre sólo es engendrado por el hombre y por el sol. El individuo resulta engendrado de una manera esencial, mientras que la forma lo es de un modo accidental; por ello resulta evidente, en esta cuestión, que el generador de la forma no es el

individuo; y, en su consecuencia, un hombre determinado producido esencialmente es engendrado tan sólo por este sol y por otro hombre determinado; mas, lo en él producido de una manera accidental (es decir, la humanidad), sólo es engengrado por la humanidad, abstraída de la materia. Esta es la diferencia que separa la doctrina de Aristóteles de la de Platón, acerca de la eficiencia de las formas; y [colocándose] en el punto de vista de aquella [primera opinión], desaparecen las demás dificultades.

68. Habiéndose las cosas tal como han sido expuestas, y una vez demostrado que los cuerpos celestes son causa de la existencia de los elementos, y de cuántas maneras lo son, [síguese que] las formas de éstos [cuerpos celestes] son causa próxima de la existencia de la materia prima común a ellos, es decir, causa formal y final tan sólo, ya que como causas de la materia prima no es posible concebir más que esas dos; porque la causa eficiente produce alguna cosa, en tanto en cuanto comunica a ésta su substancia, por la cual ésta es lo que es, lo que constituye su forma. Pero la materia prima no tiene forma, para que tenga agente, ni tampoco cabe imaginar en ella otra materia, ya que ella es la primera.

69. Cabe también concebir la materia como causada, de otra manera, a saber, en cuanto que, siendo la [palabra] *materia* predicable de ella mis-

ma y de las materias de los cuerpos celestes, por el procedimiento [llamado] *de anterioridad y posterioridad*, y siendo, en las cosas orientadas en tal sentido, lo anterior causa de la existencia de lo posterior, síguese que también, por esta razón, la materia de los cuerpos celestes es causa de que exista la aludida materia, mientras que la causa de que existan las materias de los cuerpos celestes son únicamente las formas de éstos. La necesidad de este orden en los cuerpos celestes debe entenderse en el sentido de que de los [seres] separados, en cuanto tienen un modo de ser común, irremisiblemente ha de proceder otra clase de entes, algunos de los cuales no tienen formas tales que puedan existir sin un sujeto; de donde se sigue necesariamente la existencia de un sujeto; con lo que la existencia de tales formas en las materias estará motivada por una necesidad.

70. En cuanto a la existencia, por sí mismas, de estas formas, es decir, de las almas de los cuerpos celestes, obedece a [una razón de] mejoría, pues el que existan es mejor que el que no existan. Con esta [teoría] se resuelven las dificultades que pudieran ocurrir acerca de la existencia de las formas que hay aquí [en el mundo sublunar]. Pues de seguro habrá alguien que diga: si [tales formas] existen de una manera más noble en las esencias separadas, ¿cómo es que existen después en un estado de mayor inferioridad? A no ser que replique

alguno que la providencia en estas cosas existe por razón de la materia; con lo cual lo más noble existiría por causa de lo menos noble. Lo que tenemos que responder a esto es que la existencia de tales [formas] en el citado estado de inferioridad, es necesariamente una existencia secundaria, en cuanto que tal modo de existir es mejor que el no existir [de ninguna manera]. Por eso tienen un [modo de] ser menos perfecto, ya que lo menos perfecto representa una mejoría con relación a la nada. Pero el que tengan una existencia imperfecta y sean formas existentes en las materias, está motivado por algo necesario, ya que no pueden existir de una manera más perfecta. Ahora bien, así como lo mejor para nosotros, después de haber adquirido nuestra perfección última, es que la comuniquemos a otro, en la proporción de que éste es capaz, así también ocurre en los principios separados, cuando de ellos proceden las almas de los cuerpos celestes.

71. Por su parte, la existencia de las formas de los cuatro cuerpos o elementos obedece a una necesidad proviniente de la existencia de las formas de los cuerpos celestes; además, el que tales formas existan en la materia es debido a una razón de necesidad. Parece, por lo tanto, reunirse en ellas una doble necesidad: una, en cuanto que existen; y otra, en cuanto que están en la materia. Esta doble necesidad está causada por la exis-

tencia de los cuerpos circulares, debiéndose la necesidad de que existan [los elementos], a la existencia de aquellos [cuerpos circulares]; y la de que estén en la materia, a la existencia de aquéllos en un sujeto.

72. En cuanto a las formas resultantes de la mezcla y combinación de los elementos (cuales son las formas de plantas y animales y la forma del hombre), el que existan en sí mismas es por razón del alma racional, mientras que la existencia de ésta está a su vez subordinada a algo más noble, a saber, la nobleza existente en los cuerpos celestes. Por eso, vemos que lo que en la tierra está en lugar más cercano a los cuerpos celestes, es el hombre, que es algo intermedio entre el ser eterno y el [ser] generable y corruptible. La existencia del alma racional en la materia obedece también a una necesidad, pues entre el alma racional y las formas inferiores hay la misma relación que entre aquélla y el entendimiento adquirido. Ahora bien, la relación del alma sensitiva con la racional es relación de materia, lo mismo que la relación [que dice] el alma nutritiva a la sensitiva, y la relación de [los seres de] partes homogéneas al alma nutritiva [que] es también relación de materia a forma. Esta misma relación existe entre las formas de los [seres] de partes homogéneas y los elementos [existentes en el cuerpo] del hombre, pues el hombre es el lazo de unión entre el ser sensible y el

ser inteligible. Por eso Dios dió un complemento a ese ser, que, por su distancia de la divinidad, lleva inherente la imperfección.

73. En cuanto a la cuestión de por qué existe más de una especie de almas vegetativas y sensitivas, parece ser debido, en su mayor parte, a [una razón de] mejoría. En algunos [de esos seres], parece verse claro que existen en consideración al hombre, o unos por causa de otros; mientras que en otros no se ve clara esa [razón]; tales son, [por ejempo], los animales enemigos del hombre y las plantas venenosas. Por eso, como se verá después, el daño que se causan dichos seres unos a otros es debido, las más de las veces, a algo accidental y a la necesidad de la materia. Tal sucede con las víboras y otros [animales que son] carniceros, con respecto a los cuales es evidente que causan daño a aquellas cosas que, si no son más nobles que ellas, tampoco les son inferiores; cosa que no puede ser debida más que a una necesidad. Queda, pues, demostrado, por lo dicho, cómo se originan necesariamente unos seres de otros, así como su mutua relación, en cuanto al complemento; y que los complementos de todos ellos deben atribuirse a la perfección primera, así como también sus existencias reconocen como causa la existencia primera.

74. Ahora conviene que examinemos lo referente a la providencia de lo aquí existente, es de-

cir, de lo que hay bajo la esfera de la luna, discurriendo en esto con arreglo a los principios anteriores. Decimos, pues, que la existencia de las cosas que están sobre la faz de la tierra y su conservación en especies, es necesariamente algo intententado de propósito, que no puede ser producto de la casualidad, como creían muchos de los antiguos, cosa que se hace evidente, cuando uno se persuade de lo bien que se armonizan los movimientos de los cuerpos celestes con la existencia y conservación de los seres que existen aquí [en la tierra]. En donde se ve esto más claramente es en el sol, y, después, en la luna. Con respecto al sol, es evidente que, si tuviera mayor volumen del que tiene, u ocupara un lugar más cercano [a nosotros], perecerían las [diversas] especies de plantas y animales a causa del excesivo calor. A su vez, si fuera de menor volumen o estuviera más lejano, también perecerían a causa de lo intenso del frío; cosa que puede comprobarse por [la consideración de que] aquello mediante lo cual el sol produce la ignición, son sus movimientos y también por los lugares [de la tierra] que a causa de la fuerza del calor o del frío son inhabitables.

75. También se ve de una manera clara la providencia, en la esfera inclinante del mismo [sol], pues si no tuviera esfera inclinante, no habría ni verano, ni invierno, ni primavera, ni otoño, siendo evidente que tales estaciones son necesarias para

la existencia de las [diversas] especies de plantas y animales. Que hay providencia en la existencia del movimiento diurno, cosa es en gran manera evidente, pues si éste no existiera, no habría noches ni días, y la mitad del año sería día y la otra mitad noche; en el cual caso, los seres perecerían, o de calor durante el día, o de frío durante la noche.

76. En cuanto a la luna, también es evidente su influencia en la producción de la lluvia y en el madurar de los frutos; así como [es también evidente] que, si fuera de mayor o menor volumen del que es, o estuviera más lejos o más cerca, o su luz no fuera participada del sol, no produciría las mencionadas acciones. Asimismo, si no tuviera esfera inclinante, no podría producir diversas operaciones en diversos tiempos. Por eso, debido a esa [esfera], son cálidas las noches en tiempo de frío y frescas en tiempo de calor. Lo cálido de tales [noches] en tiempo de frío, proviene de que la posición de la misma [luna] con respecto a nosotros es entonces igual a la situación del sol en tiempo de calor, ya que, debido a tener la esfera de la luna una mayor inclinación, está ésta más cercana al zenit. En tiempo de calor, suceden las cosas al revés, es decir: la aparición y ocultación de la luna se verifica por la parte del mediodía, pues siempre aparece precisamente por la parte opuesta al sol; de modo que, cuando el sol está en el mediodía, apa-

rece [la luna] por el norte y se oculta por el mediodía, mientras que, cuando el sol está en el norte (1), suceden las cosas viceversa, es decir, que aparece por el mediodía y se oculta por el norte. Debido a eso, [la luna] llega entonces a producir frío, pues en ese tiempo es cuando derrama sus rayos por la parte del mediodía. Además, el que en ella aparezcan revoluciones uniformes con distancias fijas respecto al sol, no debe atribuirse a que no tenga providencia de lo que hay aquí [en la tierra].

77. Lo mismo que hemos dicho del sol y de la luna, debemos opinar con respecto a los demás astros, a sus esferas y a sus revoluciones con distancias fijas en relación al sol. Por eso dice Aristóteles que la revolución de los astros es la revolución del sol, debiéndose [la razón] de esta afirmación a que [dichos astros] siguen el movimiento del sol, al que tienden a imitar. Por nuestra parte, aunque no percibamos distintamente muchos rastros de los movimientos de los mismos [planetas] ni sus excentricidades, así como ni tampoco su movimiento directo ni su retrogradación, sin embargo, afirmamos de una manera categórica que todas esas cosas están motivadas por la providencia

(1) No sabemos qué interpretación dar a esta afirmación de Averroes, que parecerá a los astrónomos y aun al simple observador de todo punto inexacta.

de lo existente aquí [en la tierra]. La dificultad, para nosotros, de percibir esos [movimientos] proviene de la necesidad de largas experiencias, a que es imposible llegar en [toda] la vida humana. Por eso debemos tomar esas [observaciones] de los doctos en la ciencia astronómica, en tanto en cuanto se juzguen posibles sus afirmaciones sobre las actividades de dichos planetas. [Y al decir *posibles*] me refiero, no sólo a la posibilidad de que se llegue a tales [conclusiones] después de una larga observación, sino que también a la posibilidad de que los planetas tengan tales operaciones. Mas, a causa de la excelencia de estos cuerpos celestes, no creemos, como hemos dicho en otras ocasiones, que su providencia de las cosas que les son inferiores sea para ellos el fin primario, pues de lo contrario los seres eternos servirían de medio para los seres mortales, y lo superior existiría por razón de lo inferior. Sin embargo, por el hecho mismo de tener providencia de esas cosas, en la forma indicada, no podemos afirmar de dichos [planetas] que ignoren las cosas aquí existentes, ya que las operaciones de un ser dotado de conocimiento, como tal, han de ser conocidas para él, si bien este conocimiento [debe entenderse] en el sentido ya explicado.

78. Como esta serie ordenada de movimientos existe participada en los planetas, en tanto en cuanto entienden la esencia de sus principios, a la

vez que éstos la participan del primer principio, que es Dios (sea ensalzado), síguese que la providencia primera que existe en nosotros es la de Dios (sea bendito y ensalzado), quien es causa de [todo] lo que habita en la tierra. Todo bien puro, que aquí exista, procede de Él y es querido por su voluntad; en cuanto a los males, como son [por ejemplo] la corrupción, la decrepitud, las enfermedades y otras [cosas por el estilo], están motivados por la necesidad de la materia. La razón de que esto sea así estriba en que, en cuanto a la existencia de estos [males], no cabe más que uno de estos dos casos: o que no existan esas cosas a las cuales va inherente el mal (lo que sería un mal mayor), o que existan en ese estado, ya que no son capaces de una existencia mejor. La utilidad del fuego, por ejemplo, es indiscutible; y [sólo] de una manera accidental ocurre que destruya muchos animales y plantas. Sin embargo, fíjate, en [cuanto a] la providencia de los animales, cómo se les ha dado el sentido del tacto, sin el cual no serían de suyo susceptibles de que [la providencia] los librase de los seres sensibles que los destruyen. Del mismo modo ha sido dado a cada una de las especies de animales [todo] aquello que [tienda a] preservar su existencia de seres que [puedan] destruirlos; lo cual es una prueba evidente de la existencia de una providencia sobre las cosas que hay aquí [en la tierra] Por eso, si examinas atentamente

lo referente a la mayor parte de los animales, verás que no es posible que existan, sin que se den aquellas cosas que [puedan] conservar su existencia. Donde se ve esto más claramente es en el hombre. pues éste, a no ser por el entendimiento, no podría existir todo el tiempo [que le corresponde]. De aquí el que, en nuestro sentir, dichos principios conozcan, en la forma que lo hacen, los males aquí existentes, y que llegue a darnos su providencia, no sólo la existencia, sino que también [todo] aquello que [tienda] a preservar nuestra existencia de lo que puede destruirla.

79. Alejandro piensa que la afirmación de los que dicen que la providencia se extiende a todas las cosas particulares, como creen los del Pórtico, es también de todo punto errónea. En efecto, si la providencia en dichos [principios] se origina de que están dotados de conocimiento (según se ha dicho antes), no pueden tener conocimientos particulares nuevamente adquiridos, sobre todo siendo [tales principios] infinitos. Además, tal afirmación hace necesariamente injusta a la divinidad, pues si ésta llegara hasta regir [o gobernar] individuo por individuo, ¿cómo, a pesar de tal gobierno, [pueden] ser afectados de males? [Y al hablar de males], me refiero a aquellas especies [de mal] que pueden no sobrevenir al individuo; pues, en cuanto a los males necesarios, quizá no haya nadie que niegue que el hecho de que afecten

al individuo proviene de parte de Dios. Por su lado, los que tienen tal opinión con respecto a la providencia, creen que todas las cosas son posibles para Dios; de lo cual se sigue necesariamente que le hacen injusto. Además, es en gran manera evidente, que todas las cosas no son posibles, pues no es posible que lo corruptible [por ejemplo] sea eterno, ni tampoco que lo eterno sea corruptible; como no lo es que los ángulos de un triángulo sean iguales a cuatro rectos, o que los colores lleguen a ser objeto del oído; tales afirmaciones son en extremo perjudiciales a la ciencia humana.

80. En cuanto a los que creen alegar una prueba en favor de tal [opinión, diciendo] que las acciones de Dios no pueden ser calificadas de injustas, antes el bien y el mal guardan con respecto a El una misma relación, esos tales afirman una cosa completamente extraña a la naturaleza humana y en pugna con la naturaleza del ser que es extremadamente bueno; según eso, no habría nada que fuese bueno en sí mismo, sino por suposición; ni tampoco mal por esencia; pudiendo cambiarse el bien en mal y el mal en bien; con lo cual, nada habría que fuera absolutamente verdadero; hasta el punto de que ensalzar y adorar al [Ser] primero fuese un bien, sólo por suposición, siendo posible que todo bien consistiese en abandonar su culto, y en apartarse de la creencia de que debe ser honrado: sentencias todas estas semejantes a las de

Protágoras (1). Mas ya acabaremos de hacer patente la enormidad que envuelven [tales opiniones] en el tratado que, Dios mediante, seguirá a éste.

81. Aquí termina la disertación sobre la segunda parte de esta ciencia, correspondiente al tratado cuarto de este nuestro libro.

Alabanza a Dios, Señor de los mundos, y salud a los siervos que ha elegido.

FIN

(1) Pretendia este famoso sofista, contemporáneo de Sócrates, que el hombre es la medida de todas las cosas. Según esa teoría, puede darse el caso de que una cosa sea al mismo tiempo buena y mala, verdadera y falsa, según la diversa idea que de ella se forme cada hombre. Véase la refutación de esta doctrina en varios pasajes de la *Metafisica* de Aristóteles, especialmente en el lib. IV, c. 5.

Los filósofos a los que Averroes atribuye estas sentencias eran, sin duda, los *motacálimes*. Cfr. Asin, *Algazel*, pág. 271.

ÍNDICE-RESUMEN
DE LA METAFÍSICA DE AVERROES

LIBRO PRIMERO

1. Objeto de la obra. — 2. Ciencias especulativas, prácticas y auxiliares. Ciencias especulativas, generales y particulares. Física, Metafísica y Matemática.—3. Fundamentos de esta última división. Seres físicos y seres matemáticos.—4. Seres abstractos.—5. Resta tratar de la Metafísica.—6. La Metafísica estudia las causas formal y final y la eficiente, en cierto sentido.—7. Estudia el conocimiento de las causas últimas de los seres. Distinción entre causa eficiente y motor.—8. El estudio de las causas material y motriz pertenece a la Física. Error de Avicena.—9. La Metafísica toma su materia de la Física.—10. La doctrina sobre la Metafísica se puede reducir a tres grandes partes. Parte primera.

11. Parte segunda que versa acerca de los prin-

cipios de la substancia. — 12. Parte tercera. Estudia las materias de las ciencias particulares.—13. Partes esenciales de esta ciencia son las dos primeras. La tercera es de mero complemento. — 14. Libros o tratados en que se divide esta obra. — 15. Utilidad de la Metafísica.—16. Puesto que ocupa en la enciclopedia.—17. Clases de pruebas utilizadas en esta ciencia. — 18. Entrada en materia.—19. El ser. Sus diversas significaciones.—20. El ser accidental.

21. Etimología de la palabra *mauchud* (ser) y verdadera acepción de la misma. Resolución de una duda. —22. Error de Avicena sobre la naturaleza del ser. Refutación. —23. *Ileidad* o *seidad.*—24. Substancia.—25. Qué cosas merecen el nombre de substancia, según las diversas escuelas filosóficas.—26. Punto esencial en que todas coinciden.—27. Accidente. Sus clases.—28. Cantidad.—29. Cualidad. Relación.—30. Distinción entre relación mutua y relación sencilla.

31. Esencia. —32. Lo que es por esencia.—33. Cosa.—34. La unidad y lo uno. Uno continuo esencial y accidental. Otras divisiones.—35. Lo uno formal. Concepto vulgar de la unidad. —36. Génesis de la idea de unidad.—37. Sentido de la unidad en esta ciencia. —38. El concepto metafísico de unidad se funda en un aislamiento o separación esencial y no accidental.—39. Opinión de Avicena sobre el carácter accidental de la unidad.

Su refutación.—40. Lo uno numérico en esta ciencia.

41. Cinco modos de lo uno formal.—42. La unidad como sinónimo de ser.—43. División y subdivisión de lo uno numérico.—44. Identidad.—45. Diferencia entre *semejante*, *parecido* y *equivalente*. 46. Oposición. Acepción metafísica de la contrariedad o modo de ser contrario.—47. Sentido de la privación.—48. Lo otro o lo distinto.—49. Concepto de potencia.—50. Otras acepciones de la palabra *potencia*.

51. Sentido de la frase: «las partes de la cosa están en potencia en la cosa». Potencia con obstáculos y sin ellos.—52. Ser en acto.—53. Lo perfecto.—54. Otras acepciones de lo perfecto.—55. El todo.—56. Las partes.—57. Lo imperfecto.—58. Anterior y posterior.—59. Causa.—60. Materia.

61. Forma.—62. Principio.—63.—Elemento.—64. Necesidad.—65. Naturaleza.—66. Conclusión.

LIBRO SEGUNDO

1. La idea de ser no es aplicable de una manera equívoca a los predicamentos o categorías.—2. Ni tampoco de una manera unívoca.—3. Sino de una manera analógica.—4. Relación mutua de las categorías.—5. Clases de demostración aplicables a estas cuestiones.—6. Predicados universales esen-

ciales y accidentales.—7. Noción de la categoría de substancia. El accidente. Las categorías accidentales. En dónde. Posición. Hábito.—8. Examen de las categorías, cantidad, cualidad, relación y cuándo, en cuanto a su dependencia de la substancia.—9. Cantidad continua y discreta.—10. Las tres dimensiones no dan del individuo de substancia más noción que la que puede dar un accidente.

11. La materia prima no existe separada de la cantidad y de la forma.—12. El tiempo está en un sujeto que es el cuerpo celeste.—13. El número representa algo ajeno a la esencia de las cosas. Es, pues, accidente. Resumen de todo lo tratado: los predicamentos accidentales no pueden existir sin la substancia.—14. Algunos predicamentos existen en la substancia mediante otros.—15. Investigación de los elementos de la substancia sensible.—16. Opiniones de los antiguos acerca de los elementos de la substancia.—17. Su discusión y refutación corresponde a la física, pero también pueden ser examinadas en esta ciencia.—18. Predicados esenciales y accidentales, como expresión de los elementos que integran la substancia.—19. El predicado accidental no da a conocer la esencia de la substancia.—20. Consideración de las partes de la substancia como cosas sensibles y como cosas inteligibles.

21. La definición conviene primariamente a la substancia y secundariamente a los accidentes. En

la definición de accidentes va incluído de alguna manera el concepto de substancia. Cuándo va incluído en potencia próxima.—22. Cuándo va incluído en acto.—23. Los predicados esenciales son la misma cosa singular, en cuanto dan a conocer esa cosa.—24. Los predicados accidentales no son la misma cosa singular.—25. Los partidarios de los universales separados se ven incapacitados para afirmar que el predicado esencial es la cosa misma singular.—26. Los universales separados son insuficientes para influír en la existencia de la cosa sensible. Lo que produce el ser es otro ser igual o parecido a él en la forma.—27. Resolución de una dificultad.—28. Doctrina acerca de la generación espontánea en el concepto aristotélico.—29. Doctrina relativa a la producción del fuego.—30. La doctrina de la identidad entre el generante y lo engendrado es más aplicable aún a las cosas artificiales que a las naturales.

31. Datos que demuestran la existencia de formas separadas como causas de que la substancia sensible se haga inteligible.—32. El término de la generación no es ni la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de ambas.—33. La forma es término de la generación sólo en cuanto entra en el compuesto.—34. Otro tanto puede decirse de la materia.—35. Conclusión: no es necesario recurrir a los universales separados para explicar la producción de las cosas sensibles.—36. Inter-

vención de las formas de los cuerpos celestes en la formación de los seres sensibles, según doctrina de Aristóteles.—37. Verdadero sentido de esta doctrina.—38. Los universales separados no pueden explicar la producción del ser sensible ni dar noción del mismo.—39. Aristóteles admite cierta influencia de las formas de los cuerpos celestes en los seres sensibles, pero rechaza la influencia exagerada que les otorga Platón.—40. ¿Pueden existir fuera del alma universales separados? Respuesta negativa.

41. Refutación razonada de la teoría de los universales separados.—42. Otros absurdos que se siguen de esa teoría.—43. Todos estos absurdos no se siguen, considerando al universal como existente en el entendimiento.—44. Propónese una dificultad basada en la noción de *verdad*.—45. Resolución de la dificultad. Doctrina sobre la abstracción.—46. Desarrollo de esta doctrina.—47. Diferencia entre la abstracción y la falsedad.—48. Resolución de otra dificultad.—49. ¿Cuál es la substancia de las cosas sensibles? Los seres sensibles se componen de varias cosas.—50. Los seres sensibles, aunque unos en acto, son múltiples en potencia.

51. Hay en el compuesto una cosa distinta de todos los componentes, en virtud de la cual el compuesto es lo que es.—52. Esta cosa distinta es la forma. La forma general está representada en la

definición por el género, y la particular por la diferencia.—53. Clave para la resolución de dificultades. Diferencia entre la idea de una cosa y la realidad objetiva de la misma. —54. A la forma general representada por el género corresponde la materia sensible y a la forma especial la forma sensible.—55. La materia es potencia, la forma es acto, y el sujeto sensible el compuesto de ambos.—56. Tres fuentes de diferencia para las cosas: figura, situación y orden.—57. Las diferencias esenciales de las cosas son múltiples.—58. Las mejores definiciones son las que expresan la materia y la forma de las cosas.—59. En las cosas en que no aparece la materia hay algo que la suple. Materia hipotética o mental.—60. El nombre de substancia, aunque a veces indica la forma, significa más bien el compuesto de materia y forma.

61. Ser sensible y ser inteligible. Diferencia y relación entre ambos.—62. El ser inteligible no puede entrar a formar parte del sensible. —63. Las definiciones sólo son aplicables a los compuestos.—64. Diferentes especies de materia. Diferencia entre *materia* y *sujeto*. —65. Seres de materia mutuamente convertible y seres de materia inconvertible.—66. Las cosas no sólo se diferencian por la forma, sino también por la materia y por otras cosas.—67. La materia existe en potencia y la forma en acto en el compuesto.—68. Los géneros son representativos de las materias.—69. De

las materias representadas por los géneros unas son sensibles y otras hipotéticas.—70. Las partes de lo definido que provienen de la forma general y de la forma particular son anteriores a lo definido.

71. Las partes de lo definido que proceden de a cantidad son posteriores a lo definido.—72. La dificultad de conciliar lo *uno* de la definición con las partes de que consta no puede ser resuelta por los partidarios de la teoría de las formas separadas.—73. ¿Cuál es el género más universal que se encuentra en la substancia? Opiniones de los antiguos acerca de la manera más rudimentaria de información de la materia por la forma.—74. Opinión de los que creen que la forma más elemental de substancia es la materia prima, informada por las tres dimensiones.—75. Incompatiblidad de esta opinión con la condición de accidente, propia de las tres dimensiones.—76. Las dimensiones sólo existen en potencia en la materia prima.—77. Pero esas dimensiones en potencia no son substancia; de lo contrario, al convertirse en acto, sería substancia y no cantidad.—78. Crítica de la segunda opinión. Las dimensiones están en la materia prima, mediante una forma que no se distingue de la general de los elementos.—79. Forma de corporeidad, común a los cuerpos simples.—80. La palabra *cuerpo* tiene distinta acepción, según se aplique a los cuerpos celestes o a los sensibles.—81.

El cuerpo matemático es distinto del cuerpo físico. —82. Conclusión.

LIBRO TERCERO

1. Modalidades del ser. —2. Multiplicidad de acepciones de la palabra *potencia*. —3. Potencias activas y pasivas. —4. Potencias mixtas de acción y pasión. —5. Potencias físicas y voluntarias.—6. Las potencias voluntarias pueden obrar cualquiera de los dos contrarios. —7. Las potencias naturales o físicas obran de una manera necesaria.—8. Una acción o pasión buena denota un agente o paciente bueno, mas no viceversa.—9. Acto y potencia son, como relativos, simultáneos y definibles el uno por el otro.—10. Y en esto no hay círculo alguno vicioso, como cree Avicena.

11. El acto es privación de potencia, privación que puede ser temporal o esencial. La potencia es disposición para estar en acto.—12. El acto y la potencia afectan primeramente a la substancia y secundariamente a los demás predicamentos. Concepto de *pasión*. —13. Filósofos antiguos y modernos que niegan la anterioridad de la posibilidad respecto del acto. —14. La potencia remota no es reducida a acto, sino después de haber aparecido la potencia próxima.—15. Para que un sujeto esté en potencia, debe hallarse en determinadas cir-

cunstancias.—16. La potencia próxima es reducida a acto por un solo motor.—17. Lo engendrado del sujeto próximo se designa con un nombre derivado de la potencia próxima.—18. Los seres que constan de potencias gradualmente progresivas tienen varios sujetos y, por tanto, varios actos. En ellos la potencia última es causa de las otras potencias, y el acto último causa de los demás actos.—19. Ejemplos que confirman la doctrina del párrafo anterior.—20. La potencia va afecta a la materia y el acto a la forma.

21. ¿Es el acto anterior a la potencia? Opiniones de los antiguos.—22. En general el acto es anterior a la potencia en causalidad y acto.—23. Respecto a las causas agente y final, es anterior a la potencia en causalidad, que es la prioridad esencial.—24. No es necesario que tales causas hayan de preceder en tiempo al efecto, pues se daría un proceso indefinido de causas.—25. Inconvenientes que se seguirían de lo contrario.—26. Razones que demuestran que la potencia no puede ser anterior en tiempo al acto.—27. Prueba general tomada de la naturaleza de lo posible.—28. Los seres eternos que son acto puro deben estar en perpetua actividad y sus efectos existir desde siempre. ¿Cómo pueden, pues, existir cosas, ora en potencia, ora en acto?—29. Concatenación gradual de los seres, como manifestación de la providencia.—30. Una cosa es tanto me-

jor, cuanto menos tenga de privación y de potencia.

31. Las cosas que están siempre en composición son siempre verdaderas y las que se hallan en perpetua división son siempre falsas.—32. Las cosas que están en perpetua composición y en perpetua división, son los universales.—33. Pero el existir siempre en acto los universales ha de entenderse desde el punto de vista de las ideas y no desde el punto de vista del ser.—34. Concepto de la unidad y sus divisiones.—35. La unidad simple e indivisible en cada género.—36. La unidad principio del número.—37. La unidad, desde el punto de vista matemático y desde el punto de vista físico.—38. La multiplicidad que tiene por base la unidad numérica va incluída en la cantidad. La multiplicidad, cuya base es la unidad absoluta, es una de las modalidades de las categorías.—39. El error de Avicena consiste en creer a toda unidad accidente. Refutación de esta opinión.—40. La unidad universal se predica analógicamente de los diez predicamentos.

41. Origen del error de Avicena. Diversa naturaleza de la unidad numérica y de la unidad absoluta.—42. La representación primaria y esencial del número es la unidad.—43. Dificultad propuesta por Avicena. Diferencia entre la multiplicidad numérica y la multiplicidad absoluta, como clave para la resolución de esa dificultad.—44. Diversas

opiniones de los antiguos acerca de la unidad considerada como sinónimo de ser.—45. Los filósofos más antiguos pusieron como principio de los seres la causa material, única que conocían.—46. Los más modernos señalaron ya una causa formal, si bien la tomaron como idea separada.—47. Doctrina de Aristóteles sobre la cuestión.—48. ¿Hay una substancia separada, principio de la sensible, o ésta se basta a sí sola para existir?—49. Diversas maneras de oponerse la unidad a la multiplicidad.—50. Lo diferente y lo distinto. Cuatro clases de oposición.

51. Los contrarios y su distinción de la diferencia.—52. Un contrario sólo puede tener otro contrario.—53. El fundamento primario de los contrarios.—54. El medio y los extremos en los contrarios deben pertenecer a un mismo género.—55. Los extremos residen de algún modo en el medio, mas no en acto puro.—56. El medio, como negación de extremos, es un compuesto de ambos extremos.—57. La diferencia entre la contrariedad y las demás especies de oposición estriba en que éstas no tienen verdadero medio.—58. El hábito y la privación son los fundamentos de los dos contrarios y de la afirmación y negación.—59. Los contrarios pueden pertenecer a la misma forma; mas cuando la contrariedad se origina de la forma, los contrarios son de distinta forma.—60. Lo múltiple no se opone a lo uno por vía de contra-

riedad, pues lo contrario de lo mucho es lo poco y lo uno no es poco, por ser lo uno indivisible y divisible lo poco.

61. En la unidad y multiplicidad hay una oposición de hábito y privación, en cuanto la unidad está privada de multiplicidad y no viceversa.—62. Pero la oposición entre uno y múltiple es más bien de relación.—63. Lo igual se opone a lo grande y a lo pequeño en cuanto desigual, es decir, por vía de hábito y privación.—64. Término en una serie de causas.—65. Prueba de la imposibilidad de una serie infinita decausas.—66. Pruebas especiales. No hay serie infinita de causas materiales. Primer modo de engendrarse una cosa de otra.—67. Segundo modo de originarse un ser de otro.—68. Diferencia entre esos dos modos de producción.—69. Tampoco en las causas finales se da un proceso infinito.—70. Lo mismo puede decirse de una serie de causas formales.

71. Conclusión: en ninguna de las cuatro especies de causa se da un proceso infinito, y por tanto en todas ellas existe una causa última, que es desde luego una en la causa material.—72. Cómo lo es también en las causas eficiente, formal y final.—73. Cada una de las cuatro causas, ¿tiene las tres restantes? La materia no tiene ni causa formal ni eficiente, pero sí fin, que es la forma.—74. La causa eficiente última tiene forma, pero no materia ni fin, fuera de sí misma.—75. La forma

última no tiene causa eficiente, ni materia, ni fin exterior a ella. Consecuencia: el agente, la forma y el fin últimos son una misma cosa.—76. Conclusión.

LIBRO CUARTO

1. Recapitulación de toda la doctrina anteriormente expuesta.—2. ¿Hay, además de los principios expuestos, algún otro separado que intervenga en la formación de la substancia sensible?—3. Doctrina expuesta en la Física sobre la existencia de un primer motor inmóvil.—4. Argumento tomado de la naturaleza del tiempo, para probar la existencia de un movimiento eterno.—5. El primer motor es uno e inmaterial.—6. Otra prueba de la inmaterialidad del primer motor.—7. El cuerpo celeste es animado.—8. El cuerpo celeste se mueve en virtud de un deseo, originado del conocimiento intelectual.—9. Dicho deseo tiende a un ser más noble que él.—10. Programa de cuestiones relativas a la naturaleza de los principios separados.

11. Multiplicidad de tales principios.—12. Multiplicidad de movimientos en el cuerpo celeste y su carácter eterno.—13. Insuficiencia de datos para señalar el número de movimientos y de cuerpos celestes.—14. Número de movimientos comúnmente asignados por los astrónomos a los

cuerpos celestes.—15. ¿Existe una novena esfera? 16. Opinión de Averroes contraria a la existencia de tal esfera.—17. Número de los motores celestes.—18. Opinión de Alejandro de Afrodisia sobre la cuestión. Ventajas de la opinión de Aristóteles. 19. Idem de la opinión de Alejandro.—20. Concepción del conjunto de los cuerpos celestes como un gran ser animado con un solo movimiento general y varios movimientos particulares.

21. Ventajas de esta teoría, en cuanto armoniza las dos opiniones precitadas.—22. Imposibilidad de una mayor simplificación en el número de motores.—23. Es posible que el número de substancias separadas sea mayor que el de movimientos.—24. Dichos principios son inteligencias separadas de la materia.—25. Los cuerpos celestes se mueven de un modo parecido a como mueve *lo amado al amante*.—26. Los cuerpos celestes no se mueven en virtud de un conocimiento sensitivo o de una potencia imaginativa, ya que carecen de sentido y de imaginación.—27. El movimiento del cuerpo celeste es uno y continuo.—28. El movimiento del cuerpo celeste no es el fin de su deseo, sino consecuencia de éste.—29. Los motores comunican a los cuerpos celestes, además del movimiento, la forma, y constituyen su fin.—30. Los principios separados no existen por causa del ser sensible, sino éste por causa de aquéllos.

31. Orden y subordinación de tales princi-

pios.—32. Razones que dan a conocer la superioridad del movimiento diurno.—33. El principio del movimiento diurno es la causa remota de todos los demás motores, y por tanto todas las cosas movidas tienen algo de común.—34. La aludida comunidad no tiene un carácter genérico, sino analógico.—35. Los motores, que producen los varios movimientos de un astro, son, a su vez, producidos por el motor del astro.—36. Los diversos principios separados se reducen a uno primero, del cual dependen, como depende el efecto de su causa.—37. Otras pruebas de la misma verdad.—38. Los astros tienden en sus movimientos a un fin único.—39. El orden en el mundo es igual al régimen de una ciudad.—40. Cada uno de los principios separados se entiende a sí mismo.

41. También entienden sus causas.—42. Unos principios son causa formal, eficiente y final de otros.—43. La unión entre lo inteligible y el inteligente en estos principios, con ser cualidad común a todos ellos, es mayor en el primero que en el que le sigue, y así sucesivamente.—44. ¿Puede el principio productor ignorar el efecto producido?—45. La diferencia entre agente y paciente en estos principios estriba en una mayor o menor excelencia dentro de la misma especie.—46. Todos los principios entienden todas las cosas, si bien unos de una manera más perfecta que otros.—47. El entendimiento que produce al entendimiento

agente tiene el mismo inteligible que éste, si bien tal inteligible existe de un modo más perfecto en el primero que en el segundo.—48. Los principios inferiores conocen a los superiores por analogía.—49. Concordia de dos verdades que parecen contradecirse.—50. No es defecto, sino perfección, el no conocer una cosa de un modo imperfecto cuando se la conoce de una manera más perfecta.

51. Estos principios son verdaderas substancias.—52. Están dotados de vida y de goce.—53. Hay en estos principios uno primario que es causa de la multiplicidad y variedad de los demás.—54. Emanación ordenada de estos principios, partiendo del primero hasta llegar al ser sensible.—55. Esta emanación se verifica siguiendo una gradación fundada en la nobleza y en la simplicidad de los inteligibles.—56. A partir del motor de la esfera estrellada, no hay razones apodícticas, sino de congruencia, para establecer el orden de los diversos motores.—57. Clave para la resolución de una dificultad.—58. De un principio no pueden proceder más seres que aquellos en que se divide la esencia del mismo, pero pueden proceder menos.—59. La proposición: «De lo uno no procede más que lo uno» no es convertible.—60. La proposición: «De lo uno sólo procede lo uno» es verdadera, aplicada al agente como tal, mas no en cuanto es causa formal y final.

61. Señálase el orden de emanación de los di-

versos motores.—62. Otro modo de subordinar los motores, partiendo de la base de hacer emanar del motor de la esfera estrellada el motor del sol.—63. Los elementos emanan del movimiento universal.—64. Los cuerpos celestes son causa eficiente, formal y final de los elementos.—65. Los cuerpos celestes intervienen en la formación de los cuerpos de partes homogéneas.—66. También concurren a la producción de animales y plantas.—67. El entendimiento agente da la forma a los cuerpos simples y a otros.—68. Los cuerpos celestes son causa formal y final de la materia prima, común a los elementos, mas no eficiente de la misma, pues la materia prima, como informe, no tiene agente productor.—69. Otra prueba de la misma tesis.—70. La existencia de almas en los cuerpos celestes obedece a que es mejor que existan que el que no existan.

71. La existencia de formas en los elementos origínase necesariamente de la existencia de formas en los cuerpos celestes.—72. Las formas de los seres terrenos animados están subordinadas al alma racional y ésta, a su vez, a la excelencia de los cuerpos celestes.—73. Razón de la variedad específica de almas vegetativas y sensitivas.—74. Razón de la Providencia. Plan preconcebido en la existencia ordenada de los seres. Ejemplos tomados de la distancia y volumen del sol.—75. Variedad de estaciones. Movimiento

diurno.—76. Influencia de la luna en la producción de la lluvia y en la vegetación. Otros efectos.—77. Influencia de los demás astros.—78. Toda esta serie de actividades providenciales subordinadas radica en la Providencia primaria de Dios. La existencia de males débese a la necesidad de la materia.—79. Opinión de Alejandro de Afrodisia sobre la extensión de la Providencia a las cosas particulares.—80. Teoría errónea inventada para explicar las aparentes injusticias en la Providencia divina.—81. Conclusión.

VARIANTES MÁS NOTABLES DE LA EDICIÓN DEL CAIRO

I. = Incorporada a nuestro texto.
NI. = No incorporada a nuestro texto.
C. = Edición del Cairo.
M. = Nuestro texto.

LIBRO SEGUNDO

C: pág. 19, lín. 7 y 8. — NI: والجسم يحرك جسما اخر فى المكان. — M: pág. 39, lín. 12, después de كالغذا ينمى, n.° 7.

C: pág. 20, lín. 13. — NI: على الحيازات للاشياء باماكنها ونهاياتها وبالجملة. — M: pág. 41, lín. 20, n.° 13, después de اولا بالوحدات.

C: pág. 23, líns. 15 y 16. — NI: ويشبه ان يكون الامر فى الكليات التى بالعرض نظير الامر فى الخيالات الكاذبة. - M: pág. 48, lín. 7, n.° 24, después de الكب فى البناء.

M: pág. 50, líns. 16, 17, 18, 19 y 20, n.° 28. — C: pág. 24, lín. 22, 23 y 24. I: وان كان تولده عن

حرارة الكواكب فليست الحرارة هى المحرك الاقصى لتكوينه بل قديتبين ان هنا محركا مناسبا له يعطيه صورته الجوهرية وانما لم يكون هذا المحرك هو والمتحرك واحدا بالماهية لكونه غير هيولانى على ما تبين.

M: pág. 79, líns. 7, 8, 9 y 10, n.º 78. — C: página 38, lín. 19, 20 y 21. — I: Desde لان الجسم hasta المجموع الابعاد اخذناه بدلا.

M: pág. 80, líns. 5, 6, 7 y 8, n.º 80. — C: página 38, lín. 26 y 27. — NI: Las palabras de nuestro texto desde معنى الميل hasta بانقسامها van redactadas así: ومعنى الميل فى الجرم السماوى هو عبارة عن الجوهر الموضوع بالفعل بصورته للحركة له وهو الذى قيل فيه انه ليس له ضد ولذلك كان بسيطا لا مركبا.

LIBRO TERCERO

M: pág. 103, líns. 17, 18 y 19, n.º 40. — C: página 50, líns. 16 y 17. – I: Desde حيث تكون نسبة hasta مقولات اخر.

LAGUNAS IMPORTANTES DE LA EDICIÓN DEL CAIRO

M. = Nuestro texto.
C. = Edición del Cairo.

LIBRO PRIMERO

M: pág. 21, lín. 10, n.º 35. — C: pág. 10, lín. 16: Después de لاحقة لها hasta ومن هذه الجهة.

M: pág. 24, líns. 13 hasta 21, n.º 42. — C: página 12, lín. 1.ª: Después de للموجود hasta الواحد بالعدد.

M: pág. 25, líns. 5, 6, 7, 8 y 9, n.º 43. — C: página 12, lín. 5: Después de غير ذلك hasta فى الهوهو.

LIBRO SEGUNDO

M: pág. 77, líns. 18 a 24 y pág. 78, líns. 1 a 9, n.ºs 75, 76 y 77. — C: pág. 38, lín. 6: Después de هذه الاشياء hasta فاما من راى.

M: pág. 79, líns. 13 a 23, n.ºs 79 y 80. — C: página 38, lín. 22: Después de لها الابعاد hasta كان كاهرا.

LIBRO TERCERO

M: pág. 99, líns. 22 a 24 y pág. 100, líns. 1 a 6, n.os 34 y 35. — C: pág. 49, lín. 1: Después de بماهياتها المعقولة hasta ومن هنا يلوح.

LIBRO CUARTO

M: pág. 129 líns. 22 y 23, n.º 7. — C: pág. 63, lín. 26: Después de ليس يشتاق hasta الحركة نفسها.

M: pág. 144, líns. 17, 18 y 19, n.º 37. — C: página 71, lín. 24: Después de القول المتقدم hasta وقد يظهر.

M: pág. 157, líns. 3, 4 y 5, n.º 57. — C: pág. 78, lín. 13: Después de صدر عن hasta الاول والثالث.

M: pág. 158 y 159, todo el n.º 60. — C: pág. 79, lín. 8: Después de يلزم ذلك hasta فلنترك الترتيب.

M: pág. 161, líns. 10 a 24, n.os 65 y 66. — C: página 80, lín. 13: Después de الاجرام السماوية hasta وانما اضطررنا.

M: pág. 168, líns. 20, 21 y 22, al final del n.º 77. C: pág. 84, lín. 4: Después de بما هاهنا hasta ولما كان.

LÉXICO DE TÉRMINOS TÉCNICOS

ابعاد = Las tres dimensiones.

اتصال = Continuidad.

اتفاق = La casualidad, el acaso.

اثار (علوية) = Influencias planetarias, meteoros.

اجتماع = Conjunción (de dos planetas).

اجزاء لا تتجزا = Los átomos.

اختيار = Libre albedrío.

اخير = Remoto, último.

ادراك = Percepción, conocimiento.

ارادية (صنائع) = Artes liberales.

ارتباط = Unión del predicado con el sujeto.

ارض = La tierra.

ازلي = Lo eterno sin principio o *a parte ante*.

استحالة = Imposibilidad. Alteración, cambio accidental.

استعداد = Disposición, aptitud.

استفراغ = Evacuación (en medicina).

استقامة = Movimiento directo de los planetas.

استقبال = Oposición (de dos planetas).

اسطقس = Elemento, substancia fundamental de los cuerpos.

اشتراك = Comunidad, manera de ser común. Equivocación, acepción de un sentido por otro.

اضافة = Relación mutua y bilateral de dos cosas.

اقبال وادبار (حركة) = Movimiento de avance y retroceso.

اقصى = Remoto, último.

الة = Organo, en los cuerpos vivientes.

الاهى (علم) = La ciencia divina, la metafísica.

الى = Orgánico, organizado, dotado de órganos.

امتناع = Imposibilidad.

امكان = Posibilidad.

انحياز = Aislamiento o separación, que es la base de la unidad.

انذار = Aviso recibido durante el sueño.

انسانية = Humanidad, esencia del hombre.

انفصال = Separación, disgregación. Separación de dos verdades, determinando la negación.

انفعال = Pasividad, propiedad del ser pasivo.

انقسام = Divisibilidad.

ان يفعل = La categoría de acción.

ان ينفعل = La categoría de pasión.

اوائل = Los primeros principios.

الان = Momento actual del tiempo.

ايجاب = Afirmación.

اين = En donde, categoría o predicamento de lugar.

باضطرار = Por necesidad, necesariamente.

بتقديم وتاخير = Relación analógica de una cosa a otra por vía de anterioridad o de posterioridad (primaria o secundariamente).

باطلاق = En general.

بالقياس = Por analogía, por comparación.

بالمناسبة = Por relación o analogía.

بالوهم = Por hipótesis.

بروج (فلك) = El Zodíaco.

برهان = Argumento perfecto, apodíctico.

بسيط = Simple, no compuesto.

بسائط = Los cuerpos simples.

بطء = Lentitud, retardación.

بطيئة (حركة) = Movimiento lento.

بعد = Momento posterior al tiempo presente.

بعيد = Remoto, último. Inverosímil.

بين = Evidente, suficientemente demostrado.

بيان جي بيانات = Demostración, prueba.

تجرد = Abstracción, operación intelectual que despoja a los cuerpos de la materia.

تجوز = Posibilidad, sentido metafórico.

تحرك = Movimiento pasivo.

تجوهر = *Consubstanciación*, identificación substancial.

تحريك = Impulso motor, actividad e influencia motriz.

تخيل = Imaginarse, figurarse. Representación fantástica e imaginativa. Imaginación, fantasía.

تدوير (فلك) = Epiciclo.

ترتيب = Ordenación, conveniente clasificación de las cosas creadas.

ترتيب وتناسب = Orden y relación, una de las especies de analogía.

تركيب = Composición de partes en los cuerpos. Composición que determina la afirmación.

تشكيك = Analogía.

تصور = Formarse idea, representarse, concebir. — Idea, representación, concepto.

تضاد = Contrariedad, propiedad de lo contrario.

تعاليمي (علم) = Ciencia de la matemática. La Astronomía.

تعاليمي = Astronómico, matemático. Astrónomo.

تغاير = Diferencia total, distinción.

تغليط = Inducción a error. Sofisma.

تغير = Cambio, mutación.

تقابل = Oposición.

تقدير = Mensuración. Hipótesis.

تناه = Finitud.

تواطا = Univocación, modo de ser unívoco.

(كواكب) ثابتة = Estrellas fijas.

(قصد) ثانى = *Intentio secunda*.

ثقل = Pesantez, gravedad de los cuerpos.

(صناعة) جدل = Arte de la controversia. Tópica.

جدلى = Polémico, dialéctico, no apodíctico.

جزء = Parte, porción.

جزءى = Particular.

جزئيات = Los particulares. Las formas concretas de los universales.

جسم = Cuerpo.

جسمية = Corporeidad, forma general de los cuerpos.

جنس = Género.

جوهر = La substancia.

حركة = El movimiento.

حادث = Temporal, producido en el tiempo.

حال = Estado, condición, naturaleza.

حد ج حدود = Definición. Esencia.

حدوث = Propiedad característica de los cuerpos creados en cuanto tales.

حس = Sensación.

حصول = Aparición, presentación.

حيوان = Animal. Ser dotado de alma sensitiva.

حيوانية = Animalidad, forma general de los animales.

خارج المركز = Excéntrico.

خاص = Propio, especial, peculiar, privativo.

خط = La línea.

خفة = Ligereza, propiedad de los cuerpos ligeros.

خلاء = El vacío.

خلاف = Diferencia, distinción imperfecta.

دلالة جم دلائل = Prueba, argumento.

دور = Movimiento circular.

ذات = La esencia.

ذاتي = Esencial.

رتبة = Orden, grado, plano, categoría, clase.

رجوع = Retrogradación aparente de los planetas.

رويا = El sueño, en cuanto es un estado propicio para el conocimiento de ciertas verdades, por medio de la revelación.

زحل = El planeta Saturno.

زمان = El tiempo.

زهرة = El planeta Venus.

زاوية جم زوايا = Ángulo.

ساكن = Lo que está en reposo, en estado de quietud.

سالب = Negativo.

سبب جم اسباب = Causa.

سببية = Causalidad.

سرعة = Velocidad, celeridad.

سطح = Superficie:

سفسطة = La Sofística.

سكون = Reposo, quietud.

سلب = Negación.

سمت = El Zenit.

سماء = El cielo.

سماوي = Celeste.

سوفسطائي = Sofístico.

شبيه = Parecido.

شخص = El individuo.

شكل = Figura.

شمس = El Sol.

شيء جم اشياء = Cosa, ser.

شوق وتشوق واشتياق = Apetito, deseo.

صادق = Lo verdadero.

صدور = Origen, procedencia, emanación.

صفة = Cualidad. Atributo divino.

صناعة = Arte, ciencia. Parece tener un sentido más general que علم.

صناعي = Artificial, producto del arte.

صنف = Clase, especie.

صورة = La forma. Uno de los dos elementos esenciales en la composición de los cuerpos.

ضد = Contrario.
ضرورة = Necesidad.
ضروري = Necesario.
ضلع = Lado (en geometría).
طبع = Carácter, sello y condición naturales.
طبيعة وطباع = Naturaleza.
طبيعي = Físico, natural.
طرف = Extremo.
طريق = Método, procedimiento, sistema.
عاقل = Dotado de la facultad de entender.
عام = General, universal.
عدد = El número.
عدم = Privación. No existencia.
عرض = El accidente.
عطارد = El planeta Mercurio.
عظم = Cantidad, magnitud.
عقل = El entendimiento, la potencia o facultad intelectual.
علم = Ciencia. Tiene un sentido más restringido que صناعة.
علة = Causa.
على حدة = Modo de ser esencial.
عملي = Práctico.
عنصر = La materia prima.
عناية = Providencia.
غاء = Final.
(قوة) غاذية = Potencia nutritiva.
غاية = Término, extremo, colmo. — Causa final.
غير = Otro, distinto.
غيرية = Diferencia total, distinción.
فاسد = Sujeto a corrupción, corruptible.
فاعل = El agente. La causa eficiente. Lo activo.
فساد = Corrupción, destrucción de los cuerpos engendrados.
فصل = Diferencia (en lógica).
فعل = El acto.
(عقل) فعال = Entendimiento agente.
فلسفة = La filosofía griega.
فلك = Esfera.
قائم = Recto.

قبل = Momento anterior al tiempo presente.

قريب = Próximo.

قسر = Violencia, fuerza.

قضية جـ قضايا = Juicio. Proposición.

قطب = Polo.

قطر = Diámetro.

قطعي = Decisivo, apodíctico.

قوام = Subsistencia; base, fundamento.

قوة = La potencia.

كائن = Generable, propio de la generación, engendrado.

كثرة = Multiplicidad.

كرة = Esfera, orbe.

كفاية = Causa y razón suficiente de algo.

كلي = Universal.

كلية = Universalidad.

كليات = Los universales.

كم و كمية = La categoría de cantidad.

كمال = Perfección, complemento, entelequia.

كنه = Ser íntimo de una cosa.

كوكب = Astro, estrella, planeta.

كون = La generación, en sentido lato. Producción.

كيف وكيفية = La categoría de cualidad.

لازم = Que se sigue necesariamente.

له = La categoría de hábito.

لواحق = Cosas anejas, inherentes a otra. Antecedentes y consiguientes. Propiedades.

ما بعد الطبيعة (علم) = La Metafísica.

مادة = La Materia; uno de los dos componentes esenciales de los cuerpos.

مولف = Integrado, compuesto.

ماهية = *Quididad*, esencia.

مبدا جـ مبادي = Principio.

متجسم = Dotado de cuerpo.

متحرك = La cosa movida, el ser que recibe el movimiento.

متحيرة (كواكب) = Los planetas *(astros errantes)*.

متخيل = Imaginado; propio de la imaginación.

متشابه = Lo homogéneo.

متشوق = Ser que es objeto del apetito.

متصل = Lo continuo.

متصور = El ser que es objeto de representación cognoscitiva.

متغاير = Totalmente diferente, distinto.

متغير = Lo transmutable, lo sujeto a mutación.

متكون = Producido, creado, engendrado.

متناه = Lo finito.

متنفس = Lo animado.

متوسط = Lo intermedio.

متى = La categoría *cuando*.

مثل اول = Lo prototipo, lo primitivo.

مثلث = Triángulo.

مجرد = Abstraído de la materia, mediante operación intelectual.

محال = Absurdo, imposible.

محدود = Definido, determinado.

محرك = El motor, la causa motriz.

محسوس = Lo sensitivo, lo sensible, lo dotado de la facultad de sentir.

محل = Sujeto.

محمول = Predicado, atributo.

(فلك) محيط = Esfera circundante universal.

مخالف = Diferente.

مدرك = Lo que está dotado de percepción y conocimiento.

مذهب = Teoría, doctrina, sistema, escuela.

مرتبة = Lugar de orden.

مركب = Compuesto de partes.

مركز = Centro de rotación.

مرور ومرار الى غير نهاية = Proceso hasta el infinito.

مريخ = El planeta Marte.

مسافة = Distancia.

مساو = Equivalente.

مستحيل = Imposible, absurdo.

مستدير = Circular.

(عقل) مستفاد = Enten-

dimiento adquirido o participado del entendimiento agente.

مستقيم = Recto, en línea recta.

مسدس = Exágono.

مسهل = Purgante.

مشار اليه = Lo determinado, lo concreto, lo particular.

مشترك = Lo que conviene con otra cosa y es común a ella. Equívoco, con varias acepciones.

مشترى = El planeta Júpiter.

مشتق = Derivado.

مشكك = Lo análogo, lo propio de la analogía.

(قول) مشهور = Verdad común y corriente, aceptada por todos.

مصادرة = Preámbulos, prenotandos, principios.

مصور = Dotado de forma, informado.

مضادة = Contrariedad, modo de ser contrario.

مضاف = Relativo, propio de la relación mutua.

مطلب = Cuestión, problema, materia de investigación.

مطلق = Absoluto, general. Independiente.

معدوم = No existente.

معقولات = Los inteligibles.

معلول = Causado, efecto.

معنى جـ معانى = Sentido, significación. Idea, concepto. Cosa.

(مواضع) مغالطة = Los lugares sofísticos. *Elencha sophistica*.

مفارق = Lo separado de la materia.

مفرد = Singular.

مفعول = Producido, causado.

مقابل = Lo opuesto.

مقدار = Cuanto, total, máximum.

مقدمة = Proposición. Premisa.

مقولات = Los predicamentos.

(فلك) مكوكب = La esfera de las estrellas fijas.

مكون = El que engendra, el que produce.

ممكن = Posible.

ملكة = Hábito, capacidad.

ممتزج = Combinado, mezclado.

ممتنع = Imposible.

منزلي = Lo propio del régimen de familias o de tribus.

منطق = La lógica.

منطقي = Lo propio de la lógica, lógico.

منطلق = Aplicado a, predicado de.

منفصل = Separado, dividido. Discreto (en matemáticas).

منفعل = Pasivo.

منقسم = Lo divisible.

مهمل = Indefinido. Lugar sofístico que consiste en tomar lo absoluto por lo relativo o viceversa.

مهندس = Geómetra.

موجب = Afirmativo.

موجود = El ser, lo que existe.

موضوع = El sujeto. El objeto de una ciencia o arte. La materia de que se trata.

ميل = Inclinación, tendencia de los cuerpos hacia arriba (ligereza) o hacia abajo (gravedad).

ناطق = Racional.

ناقص = Imperfecto.

نتيجة = Consecuencia (de las premisas).

نسبة = Proporción, relación.

نطق = Racionalidad.

نطقي = Propio de la racionalidad.

نظام = Orden, armonía en las cosas creadas.

نظر = Especulación, investigación científica.

نظري = Especulativo.

نفس = El alma. La forma substancial de los cuerpos orgánicos.

نقطة = Punto (en geometría).

نقل = Movimiento de cóiraratsnl.

نقلة وابدال = Clase de sofisma conocido con el nombre de *translación y cambio*.

نوع ج انواع = Especie, clase.

نوعى = Específico.

هواء = El aire, la atmósfera, el espacio.

هوية = *Seidad* o *ileidad.*

هيئة = Teoría astronómica.

هيولى = La materia.

واجب = Necesario.

وجود = La acción de existir.

وحدة = La unidad.

وسط = Medio.

وضع = Hipótesis, suposición. La categoría de situación.

وهمى = Hipotético, supuesto, mental.

يقينى = Perfectamente demostrado, apodíctico.

(حركة) يومية = Movimiento diurno.

FE DE ERRATAS

Pág. xxix, lín. 17. Dice: *trece*; léase: *quince*.

Pág. 17, lín. 22 (nota). Dice: *predicación equívoca*; léase: *predicación unívoca*.

Pág. 38, líns. 1 y 2. Dice: *cualitativamente*; léase: *cuantitativamente*.

Pág. 85, línea última (nota). Dice: *lo definido*; léase: *la esencia de lo definido*.

Pág. 175, lín. 15. Dice: *en algo con lo idéntico*; léase: *en algo idéntico*.

Pág. 225, lín. 13. Dice: *no constituídas*; léase: *no están constituídas*.

Pág. 250, líns. 20 y 21. Dice: *lo que del citado motor dimane ha*; léase: *los que del citado motor dimanen han*.

Pág. 261, líns. 20 y 21. Dice: *la existencia, por sí mismas, de estas formas, es decir, de las almas de los cuerpos celestes obedece a una razón de mejoría*; léase: *la existencia en sí mismas de estas formas [inferiores] está motivada por algo más noble, a saber, por las almas de los cuerpos celestes*.

اقرأ	مطبوع	السطر	الصفحة
متقدمة	متفدمة	١٦	٧٥
تكون	يكون	٣	٧٩
لها	له	١٣	٧٩
خطا	خط	١٧	٨١
بتقديم	بتقدير	١٤	٧٤
سببه	لسببه	٢	٩٧
هي	هو	٩	٩٨
غيرا محضا	غير محضة	٦	١١٠
الذين	الذان	٤	١١٢
شركا	هوشركا	٢	١١٢
الذين	الذان	٢	١١٣
فاعلا	فاعل	٢٤	١٢٢
فاعلا	فاعل	١	١٢٣
غاء	غاىء	١٤	١٢٣
سببا غائيا	سبب غاىء	١٥	١٢٣
76. فقد	فقد	١٤	١٢٤
يظهر	تظهر	١٠	١٤٣
واحدة	واحد	٢٣	١٤٤

تصحيح الاغاليط

اقرا	مطبوع	السطر	الصفحة
المتغيرة	المغيرة	١٣	٧
سينا	سيناء	١٢	٨
ما	اما	٢٤	٨
سينا	سيناء	٢٠	١٣
المفردة	مفردة	٩	١٤
صورتها	صورة	٢٠	١٥
بالاتصال	الاتصال	٦	٢٥
والاول	ولاول	٧	٢٥
المحمولات	المحمولة	١٣	٣٨
يراه	يرا	١٤	٥٠
والمتحرك	المتحرك	٢٠	٥٠
فنسير	فنصير	١٩	٦٣
لصور	امور	١٢	٦٦
الصور	امور	٢١	٦٧
بتواطا	بتواطى	١٨	٧٣

فهرست

المقالة الاولى فى الاسماء المستعملة فى هذه

الصناعة ٥

المقالة الثانية فى الامور التى تتنزل من الجزء الاول

من هذه الصناعة منزلة الانواع ٣٦

المقالة الثالثة فى اللواحق العامة لهذه الصناعة .. ٨١

المقالة الرابعة فى مبادى الجوهر.............. ١٢٥



كان يمكن ان يكون الخير كله فى ترك عبادته والاعراض عن اعتقاد تعظيمه وهذا كلها اراء شبيهة باراء افروطاغورش وسنفرغ لبيان ما يلحقها من الشناعة فى المقالة التى تلى هذه ان شاء الله تعالى

81. وهنا انقضى هذا القول فى الجزء الثانى من هذا العلم وهى المقالة الرابعة من كتابنا هذا والحمد لله رب العالمين وسلام على عباده الذين اصطفى



79. ويقول الاسكندر ان قول من يقول ان العناية تقع بالجزئيات كلها قول ايضا فى نهاية الخطا على ما يرى ذلك اصحاب الرواق وذلك ان العناية من تلك انما تكون من حيث هى عالمة على ما سلف وليس يمكن ان يكون لها علوم حادثة جزئية فضلا عن ان تكون غير متناهية والقول ايضا بهذا يجور الالاهة ضرورة لانه اذا كانت تنحو نحو تدبير شخص شخص فكيف يلحق الشخص الشرور مع ان الالاهة تدبره واعنى هنا ان من انواع الشرور ما قد كان ممكنا الا يقع له واما الشرور الضرورية وقوعها بالشخص فليس لقائل ان يقول ان ذلك ليس من عند الالاه لاكن اكثر من يرى فى امر العناية هذا الراى يرون ان الامور كلها ممكنة للالاهة فلذلك يلزمهم ضرورة ان يجوروه واما ان الامور ليس كلها ممكنة فظاهر جدا فانه ليس يمكن ان يكون الفاسد ازليا ولا يمكن ان يكون الازلى فاسدا كما انه ليس يمكن فى المثلث ان يعود زواياه مساوية لاربع قوايم ولا فى الالوان ان تعود مسموعات والقول بهذا ضار فى الحكمة الانسانية جدا

80. واما قول من يرى ان يحتج لهذا بان افعاله لا يتصف بالجور بل نسبة الخير اليه والشر نسبة واحدة فقول غريب جدا عن طباع الانسان ومنافر لطبيعة الموجود الذى فى غاية الخير وذلك انه ليس يكون هنا شىء هو خير بذاته بل بالوضع ولا شىء هو شر بذاته ويمكن ان ينقلب الخير شرا والشر خيرا فلا يكون هنا حقيقة اصلا حتى يكون تعظيم الاول وعبادته انما هو خير بالوضع وقد

استفادته من المبدا الاول الذى هو الله تعالى فالعناية الاولى بنا انما هى عناية الله تبارك وتعالى وهو السبب فى سكنى ما على الارض وكل ما وجد هنا مما هو خير محض فعن ارادته وقصده واما الشرور فوجودها لضرورة الهيولى كالفساد والهرم والمرض وغير ذلك وانما كان ذلك كذلك لانه لما لم يمكن هذا الوجود الا على احد امرين اما الا توجد هذه الاشياء التى يلحق وجودها شر ما فيكون ذلك اعظم شرا واما ان توجد بهذه الحال اذ كان ليس يمكن فى وجودها اكثر من ذلك ومثال ذلك ان النار منفعتها فى العالم بينة واتفق لها بالعرض انها تفسد كثيرا من الحيوان والنبات لكن انظر العناية بالحيوان كيف جعل له حس اللمس والا لما امكن ذلك فى طباعه حتى تفديه عن المحسوسات المفسدة له وكذلك جعل فى نوع نوع من انواع الحيوان ما يحفظ به وجوده من الاشياء المفسدة له وذلك ايضا بحسب ما فى طباع ذلك الحيوان ان يقبل من ذلك وهذا ايضا احد ما يظهر به ان العناية بما هنا موجودة ولذلك اذا تاملت امر كثير من الحيوان ظهر لك انه لم يمكن فيه ان يوجد لو لم تجعل له الاشياء التى بها يحفظ وجوده واكثر ما يظهر ذلك فى الانسان وانه لولا العقل لم يمكن ان يوجد (115, v.) زمانا تاما ولذلك ما قد نرى ان تلك المبادى عالمة بالشرور التى ما هنا على الوجه الذى هى به عالمة وانها لم تبلغ عنايتها بنا فقط تعطينا وجودنا فقط بل والاشياء التى بها نحفظ وجودنا مما عساه ان يفسده

المعتدلة فى ابعاد محدودة من الشمس ليس ينبغى ان يتوهم ان ذلك لغير العناية بما هذا

77. وعلى مثال ما قلناه فى الشمس والقمر ينبغى ان يعتقد الامر فى سائر الكواكب وفى افلاكها وفى مسيراتها مسيرات معتدلة فى ابعاد محدودة من الشمس ولذلك ما يقول ارسطو ان سيرتها هى سيرة الشمس وانما قال ذلك لما يظهر تقبلها حركتها ورومها التشبه بها ونحن وان لم يتميز لنا بالحس اثار كثيرة من حركاتها وخروج مراكزها واستقامتها ورجوعها فانا نقطع قطعا يقينا ان ذلك للعناية بما هذا وانما عسر علينا ادراك ذلك اذ كان ذلك يحتاج الى تجربة طويلة يقصر عنها العمر الانسانى ولذلك قد ينبغى ان يتسلم ذلك عن اصحاب صناعة النجوم التجريبية وذلك فيما يظن انه ممكن مما يقولونه من تاثيرات هذه الكواكب اعنى انه ممكن ان يوقف على ذلك بطول الرصد وممكن ايضا فى الكواكب ان تفعل ذلك لكن لشرف هذه الاجرام السماوية كما قلنا غير ما مرة لسنا نرى ان عنايتها بما دونها هى على القصد الاول والا كانت الاشياء الازلية من اجل المائتة والافضل من اجل الاخس ولكونها ايضا معنية بها على هذه الجهة لسنا نقدر ان نقول انها غير عالمة بما هنا اذ كانت افعال العالم بما هو عالم معلومة له لكن علمها على الوجه الذى فصلناه

78. ولما كان النظام فى حركات هذه انما استفادته بما عقلته من ذات مبـاديـهـا وكانت مباديها انما

75. وكذلك ايضا تظهر العناية فى فلكها المائل ظهورا بينا فانه لو لم يكن لها فلك مائل لما كان هنا صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف وهو بين ان هذه الازمان ضرورية فى وجود انواع النبات والحيوان وامر الغاية فى الحركة اليومية ظاهر جدا فانه لولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار وكانت تكون نصف السنة نهارا والنصف الاخر ليلا وكانت الاشياء تهلك حينئذ اما فى النهار فمن الحر (115) واما فى الليل فمن البرد

76. واما القمر فاثره بين ايضا فى تكون المطر وانضاج الفواكه وبين ايضا انه لو كان اعظم مما هو او اصغر او ابعد او اقرب او لم يكن نوره مستعارا من الشمس لما كان هذا الفعل وكذلك ايضا لو لم يكن له فلك مائل لما كان يفعل افعالا مختلفة فى اوقات مختلفة ولذلك تسخن به الليالى فى زمان البرد وتبرد فى زمان الحر اما سخونتها فى زمان البرد فلان وضعه منا يكون حينئذ كوضع الشمس فى زمان الحر بان يكون هو اقرب الى سمت روسنا اذ كان فلكه اكثر ميلا واما فى زمان الحر فيكون الامر بالعكس اعنى ان ظهوره واستتاره يكونان فى الجهة الجنوبية اذ كان ابدا انما يظهر فى الجهة المقابلة للشمس فاذا كانت الشمس فى الجنوب ظهر فى الشمال واستتر فى الجنوب واذا كانت الشمس فى الشمال انعكس الامر اعنى انه يظهر فى الجنوب ويستتر فى الشمال ولذلك صار حينئذ يبرد وذلك انه انما يلقى حينئذ شعاعه فى جهة الجنوب وكذلك ايضا ما يظهر من مسيراته

يظهر هذا كالحيوانات العادية على الانسان والنباتات السمرية ولذلك ما سيلوح فيما بعد ان افساد هذه الموجودات اكثر ذلك بعضها لبعض انما هو بضرب من العرض ومن قبل ضرورة المادة كالافاعى وسائر الجوارح التى يظهر من امرها انها تفسد ما ان لم يكن اشرف منها فليس باخس وانما كان هذا لمكان الضرورة فقد لاح من هذا القول كيف ضرورة وجود الاشياء بعضها عن بعض ونسبة بعضها الى بعض فى الكمال وان كمالات جميعها منسوبة الى كمال الاول وضرورة وجوداتها معلولة عن وجود الاول

74. وقد ينبغى بعد ان نذكر فى امر العناية لما هنا اعنى ما دون فلك القمر ونعمل فى ذلك على هذه الاصول المتقدمة فنقول اما وجود هذه الاشياء التى على وجه الارض وبقاؤها محفوظة الانواع فذلك شىء مقصود ضرورة ليس يمكن ان يكون فاعله الاتفاق على ما كان يرى كثير من القدماء وذلك يظهر اذا انعقد كيف موافقة حركات الاجرام السماوية لوجود شىء شىء مما يحدث هنا ولحفظه واظهر ما يوجد ذلك للشمس ثم للقمر وذلك ان الشمس بين من امرها انها لو كانت اعظم جرما مما هى او اقرب مكانا لهلكت انواع النباتات والحيوانات من شدة الحر وكذلك لو كانت اصغر جرما او ابعد لهلكت من شدة البرد والتصديق بهذا يقع من ان الذى يفعل به الشمس التسخين هو حركاتها وانعكاس شعاعها ومن المواضع التى لا تعمر من شدة الحر وشدة البرد

من حيث هى موجودة والثانى من حيث هى فى هيولى والسبب فى هاتين الضرورتين لها هـو وجود الاجرام المستديرة وذلك ان الضرورة فى كونها موجودة هو وجود تلك وفى كونها فى موادٍ هو وجود تلك فى موضوع

72. واما الصور الحاصلة بعد اختلاط الاسطقسات وامتزاجها كصور النبات والحيوان وصورة الانسان فان وجودها فى نفسها انما هو من اجل النفس الناطقة ووجود النفس الناطقة من اجل الافضل كالحال فى الاجرام السماوية ولذلك ما نرى ان اقرب موجود هنا فى الرتبة من الاجرام السماوية هو الانسان وهو كالمتوسط بين الموجود الازلى والكائن الفاسد ووجود النفس الناطقة ايضا فى هيولى هو من جهة الضرورة فنسبة النفس الناطقة هنا الى ما دونها من الصور هى نسبة الناطقة الى العقل المستفاد ونسبة الحساسة الى الناطقة هى نسبة الهيولى وكذلك نسبة الغاذية الى الحساسة ونسبة المتشابهة الاجزاء الى الغاذية هى نسبة الهيولى ايضا الى الصورة وهى بعينها نسبة صور المتشابهة الاجزاء الى الاسطقسات من الانسان فالانسان هو الواصلة التى اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول ولذلك تمم الله له هذا الوجود الذى لحقه النقصان لبعده عنه

73. واما لم وجد من النفس النباتية والحيوانية اكثر من نوع واحد فيشبه ان يكون وجود اكثرها من جهة الافضل ويشبه ان يتبين فى بعضها انها انما وجدت من اجل الانسان او بعضها من اجل بعض وفى بعضها ليس

وكان بعض هذه الموجودات لا يمكن فى صورها ان يكون غير ذات موضوع فباضترار ما لزم ان يوجد الموضوع وكان وجود هذه الصور فى المواد من جهة الضرورة

70. واما وجودها فى نفسها فمن جهة الافضل اعنى نفوس الاجرام المستديرة فان وجودها ضرورة افضل من عدمها وبهذا ينحل ما يمكن ان يتشكك به على وجود هذه الصور التى هنا وذلك ان لقائل ان يقول اذا كانت موجودة فى ذوات المفارقة بالحال الافضل فما بالها وجدت بعد ذلك بالحال الاخس الا ان يقول قائل ان العناية بذلك انما كانت بالهيولى فيكون الاشرف من اجل الاخس ونحن نقول ان وجودها على هذه الجهة هو ضرورة وجود ثانى وهو من حيث هو وجود افضل من العدم ولذلك وجدت وجودا انقص فوجودها الانقص هو من جهة الافضل بالقياس الى عدمها وكونها ناقصة الوجود وصورا فى مواد هو من جهة الضرورة اذا لم يمكن ان توجد بحال اتم وكما ان الافضل لنا اذا حصلنا على الكمال الاخير ان يفيد غيرنا من ذلك بحسب ما يمكن فيه كذلك الامر فى المبادى المفارقة مع صدور نفوس الاجرام السماوية عنها

71. واما صور الاجسام الاربعة اعنى الاسطقسات فانما وجدت من اجل الضرورة وذلك لمكان وجود صور (114, v.) الاجرام المستديرة ووجدت ايضا فى هيولى من اجل الضرورة وكانه اجتمع فيها الضرورة من وجهين احدهما

انما تولده الشمس المشار اليها وانسان مشار اليه والمعنى المتكون فيه بالعرض وهى الانسانية انما تولده الانسانية المجردة من المادة وهذا هو الفرق بين مذهب ارسطو ومذهب افلاطن فى كون الصور فاعلة فان بهذا الوجه ترتفع سائر المحالات

68. واذا كان هذا كما وصفنا وتبين ان الاجرام السموية هى سبب فى وجود الاسطقسات وعلى كم جهة هى لها سبب فصور الاسطقسات هى العلة القريبة لوجود المادة الاولى المشتركة لها وذلك على جـهـة الصورة والغاية فقط فانه ليس يمكن ان يتصور مـن الاسباب للمادة الاولى غير هذين السببين فقط فان الفاعل انما يفعل الشىء بان يفيده جوهره الذى هو به ما هو وهى صورته والمادة الاولى ليست ذات صورة فيكون لها فاعل ولا يمكن ايضا ان يتصور لها مادة اخرى اذ كانت هى الاولى

69. وقد يمكن ايضا ان نتصور ان المادة معلولة بوجه اخر وذلك انه لما كانت المادة يقال عليها وعلى مواد الاجرام السماوية بضرب من التقديم والتاخير وكان ما هذا سبيله فالمتقدم فيه هو العلة فى وجود المتاخر فعلى هذا ايضا تكون مادة الاجرام السماوية هى السبب فى وجود هذه المادة ويكون السبب فى وجود مواد الاجرام السماوية صورها فقط وضرورة هذا الترتيب فيها يفهم على هذه الـجهـة لما كانت المفارقة من جهة الوجود العام لها لا بد ان يصدر عنها موجودات اخر

ذلك العالم الى ادخال مبدا من خارج في وجود النبات والحيوان وذلك انه ظهرت فيها قوى لها افعال محدودة تفعل نحو غاية ما كالنفوس الغاذية ولذلك لم يمكن فيها ان تنسب الى الاسطقسات ولا امكن ايضا في وجودها ان تنسب الى الشخص المولد اذ كان الشخص المولد انما يعطي في مثل هذه الاشياء اما الهيولى القابلة واما الالة كالحال في المني ودم الطمث

67. وهذا كله قد تبين في العلم الطبيعي لكن اذا (114) تومل الامر في هذا العلم ظهر ان المعنى الذي حارت به هذه الاشياء معقولة ليس يمكن ان يكون حادثا عن الصورة الهيولانية الشخصية بما هي شخصية لانه ان كان من شان الصور الهيولانية ان تحدث الصور في المواد بما هي هيولانية فليس يمكن ان يوجد ذلك للصور المفارقة لكن قد تبين ان الصور المفارقة تحدث الصور في المواد فواجب الا يكون يحدثها الصور الهيولانية وذلك واجب ايضا من قبل ان الشيء الهيولاني الشخصي انما يحدث معنى شخصيا مثله والصورة المعقولة الحادثة يظهر من امرها انها ليست معنى شخصيا فلذلك ما يجب ان يكون العقل الفاعل هو معطي صور الاجرام البسيطة وغيرها فالمواد بالذات الشخص هو شخص مثله ولذلك يقول ارسطو ان الانسان انما يولده انسان والشمس والشخص هو المتولد بالذات واما الصورة فهي متولدة بالعرض ولذلك ظهر هاهنا ان المولد لها شيء غير الشخص فالانسان المشار اليه الذي هو متكون بالذات

عليه يدور وهو المركز والذى بهذه الصفة للجسم السماوى هو الارض واذا وجدت الارض وجدت سائر الاسطقسات فاذا من الضرورة لزم وجود الاسطقسات عن وجود الجرم السماوى كما لزم من الاضطرار اللبن والاجر عن صورة البيت واذا كان ذلك كذلك فالجرم السماوى سبب لوجود الاسطقسات على انه حافظ وفاعل وصورة وغاية

65. واما امر المتشابهة الاجزاء فقد تبين فى العلم الطبيعى انه ليس يحتاج فى اعطاء اسبابها القريبة الى شىء غير الاسطقسات وحركات الاجرام السماوية وكذلك ايضا عند ارسطو انما صار بعض الاجسام الممتزجة متنفسا من قبل الاجرام السماوية ولذلك يقول ارسطو ان الانسان انما يولده انسان والشمس والعلة فى ذلك عنده ان الشخص انما يكونه شخص مثله ولما كانت تلك اجساما حية افاد الحياة لما هاهنا اذ ليس يمكن ان يحرك الهيولى الى الاستكمال النفسانى الا ما هو جسم فى طبيعته ان يكون متنفسا لان الشىء انما يفيد غيره ما فى جوهره وليس يدخل ارسطو فى العلم الطبيعى مبدا مفارقا هو عقل الا فى العقل الانسانى وفى حركات الاجرام السماوية اما فى العقل الانسانى فمن قبل ان العقل الهيولانى لما كان غير مخالط وليس هنالك هيولى تحتاج الى ان يغيرها جسم واما فى الاجرام السماوية فمن قبل ان قواها غير متناهية

66. واذا كان هذا كما وصفنا فانما اضطرنا القول فى

فى الثلاثة العلوية ولذلك ليس يبعد كما قلنا ان تكون الشمس اشرفها ويكون محركها هو الذى يلى فى الرتبة محرك الكواكب الثابتة وبالجملة فكما قلنا ليس بايدينا مقدمات نقف منها على ترتيبها بطريق يقينى والعقل الفعال هو صادر عن اخر تلك المحركات رتبة ولننزله محرك فلك القمر

63. واما الاسطقسات فهى ضرورة معلولة عن الحركة العظمى وذلك امر قد تبين فى السماء والعالم وذلك انه قيل هنالك ان الحركة من شانها ان تفعل حرارة والحرارة يتبع وجودها الخفة التى هى صورة النار وعدم الحركة يتبعها ضد هذا اعنى الثقل ولهذا كانت النار يلى مقعر الجسم المستدير وتثبت الارض فى الوسط لبعدها عن حركة المحيط وكانت البسائط التى بين النار والارض اعنى الماء والهواء توجد بالحالتين اعنى ثقيلة وخفيفة ثقيلة بالاضافة الى ما فوقها خفيفة بالاضافة الى ما تحتها

64. وبالجملة لما كان وجود الاجسام البسيطة انما هو من حيث هى متضادة وكان الفاعل لتضادها ليس شيئا اكثر من حركة الجرم المستدير كان الجرم المستدير ضرورة هو الفاعل لها والحافظ وليس يلفى له اليها هتان النسبتان فقط بل ينزل ايضا منها منزلة الصورة وهى منه منزلة الهيولى فانه يلفى الاسفل منها مستكملا بالاعلى حتى يستكمل جميعها بنهاية الجسم المستدير وهذا شى قد لاح فى السماء والعالم وايضا فان الجسم الكرى بما هو مستدير لا بد له من جسم

به اكثر من شىء واحد فان امتنع هذا فالمسالة صحيحة فان جاز فالمسالة باطلة

61. وقد تكلمنا فى ذلك فى غير هذا الموضع فلننزل الامر فى الترتيب هكذا المبدا الاول صدر عنه محرك الفلك المكوكب ومحرك الفلك المكوكب صدرت عنه صورة الفلك المكوكب ومحرك فلك زحل ومحرك فلك زحل صدر عنه نفس الكوكب والمحرك لفلك المشترى ومحرك واحد من المحركين الذين تلتئم حركة كوكب زحل وعن هذا المحرك صدرت الثلاثة المحركات الباقية من حركات هذا الكوكب على ترتيب ايضا ثم محرك فلك المشترى صدرت عنه ثلاثة ايضا محرك فلك المريخ ونفس فلكه ومحرك ثالث صدر عنه باقى المحركين الذين يلتئم بهم حركاته على ترتيب الثانى عن الاول والثالث عن الثانى والرابع عن الثالث وهكذا توهم الامر فى جميعها وليس هذا الترتيب قطعيا بل بحسب الاولى والاخلق

62. وقد يمكن ان يعتقد ان محرك الشمس صدر عن محرك الفلك المكوكب ثم صدر عن محرك الشمس محرك زحل ثم هكذا على الترتيب الى محرك القمر ويشهد لهذا الترتيب (113, v.) الذى قلنا ما يظهر من مسير الكواكب بالقياس الى الشمس وحفظها ابدا فى السرعة والبطء ابعادا محدودة منها وبخاصة الزهرة وعطارد وذلك بان حركتى الفلكين الحاملين لهما مساويتان لحركة الشمس والقمر ايضا نرى انه يسير سيرا مستويا عند الاجتماع وفى الاستقبال وعند التربيع وهذا المعنى لعمرى قد يوجد

افعاله معادة لذاته وما كان اقل شرفا كانت كثرة افعاله ناقصة عن كثرة ذاته

59. وليس يلزم عن ذلك المحال اللازم عن صدور كثرة افعال عن ذات واحدة او ان تصدر عن ذات متكثرة كثرة هى اكمل من الكثرة الموجودة فى ذات العلة فهكذا ينبغى ان يتحقق بترتيب هذه الجواهر من جهة صدور بعضها عن بعض والا لحقنا المحال المهروب عنه وهو ان يكون الواحد ليس يصدر عنه واحد وانما سبب هذا الوهم العكس وذلك انه لما صح ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اوهمت هذه القضية انها تنعكس وان الفعل الواحد انما يصدر عن واحد فقط والاثنينية انما تصدر عن اثنين فقط بل الحق هو ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فقط والاثنينية لا يصدر عنها الا اثنينية فما دونها فاما ان تكون الاثنينية صادرة ولا بد عن اثنينية فليس يلزم

60. هذا هو مذهب المحدثين من فلاسفة الاسلام كابى نصر وغيره وقد يظن انه مذهب تامسطيوس من القدماء وافلاطن وهو الذى ذكرته هو اثق البينات التى اعتمدوها فى هذا المذهب وفيه خلل وذلك ان قولنا الواحد لا يصدر عنه الا واحد هى صادقة فى الفاعل من حيث هو فاعل فقط لا من حيث هو صورة وغاية فان الصورة والغاية ايضا يقال فيها انها فاعلة بضرب من التشبيه وانما المطلب الخاص بهذا ان يقال هل يمكن ان يتصور فى الشىء الواحد البسيط اكثر من شىء واحد ويستكمل

محرك فلك زحل صدورا اوليا ثلاثة اشياء فقط احدها محرك الذى يليه والثانى نفس الكوكب والثالث احد المحركين الذين يتحرك بحركتهم الكوكب ثم صدر عن هذا المحرك الثلاثة الباقية من محركات زحل بترتيب ايضا اعنى الثانى عن الاول والثالث عن الثانى

58. فان قيل فيلزم على هذا ان يكون محرك القمر والشمس مثلا اذ كانا اكثر من هذه المبادى كثرة موجودة فى (113) ذاتهما ان يكون المحركون الصادرون عنهما بحسب الكثرة الموجودة فى ذاتهما فيكون للقمر مثلا تسع حركات وللشمس ان وضعناها فى الفلك الرابع خمسة او ثمانية ان وضعناها فوق القمر ودون الزهرة وعطارد على الخلاف الذى فى ذلك بين اهل التعاليم فنقول اما انه يلزم ان تكون الكثرة الصادرة عن واحد واحد منها ليست اكثر مما ينقسم اليها الذات فذلك حق ولذلك صدر عن الواحد واحد ولم يمكن ان يصدر عنه اثنان ولا امكن فيما ذاته منقسمة الى اثنين ان يصدر عنها ثلاثة وكذلك فيما ذاته منقسمة الى ثلاثة ان يصدر عنه اربعة واما انه يلزم ان يكون الصادر عن الذات المتكثرة بعدد ما انقسمت اليه الذات فى نفسها ولا بد فليس يظهر ذلك فانه انما امتنع فيما سلف ان يكون واحد من هذه المبادى ليس له فعل فاما ان يكون ولا بد افعال كل واحد منها بعدد ما تنقسم اليه ذاته فلعله ليس يلزم ويكون هذا راجعا الى تفاضلها فى الشرف فما كان منها مما ذاته منقسمة اشرف كانت

قلنا انه ليس بايدينا في ذلك طريق يقيني لان الشرف ان جعلنا لهذه المحركات من اجل وضع افلاكها بعضها من بعض تعارضت تلك الاشياء التي توجب الشرف وذلك ان المحيط اشرف من المحاط به من جهة انه له بمنزلة الصورة لكن لا يوجد فيه الشرف الذي من قبل سرعة الحركة والكثرة والقلة وعظم الكوكب وصغره وذلك انا نجد ما سفل من الافلاك اسرع حركة كفلك الشمس والقمر اللهم الا ان يقول قائل ان هذه السرعة انما هي بالاضافة الى المسافة لا في نفسها وكذلك ايضا يظهر من امر الشمس انها اعظم كوكب وانها اقلها حركات فمن هذه الاشياء كما قلنا ليس يوقف بطريق قطعي على ترتيبها

57. وقد يسال سائل فيقول اذا وضعنا على ترتيبكم انه صدر مثلا عن محرك زحل نفس فلكه والمحرك للفلك الذي يليه وكانت حركة فلكه تلتئم من اكثر حركة واحدة فالصادر عنه اكثر من محرك واحد بل مبلغهم على ما يظهر ستة احدها محرك الفلك الذي يليه والخمسة التي تلتئم بها حركة زحل وقد كان يجب على ما فرضتم الا يصدر عن هذا المحرك الا ثلاثة اشياء فقط اذ كان في المرتبة الثالثة من الاولى وذلك انه يجب ان تكون الكثرة الموجودة في فعله تابعة ضرورة لتكثره في ذاته كما ان الذات الواحدة يتبعها فعل واحد فقط فنقول انما كان يلزم هذا لو وضعنا تلك الاشياء صادرة عن هذا المحرك الثالث وهي في صدورها عنه في مرتبة واحدة بل نقول انه صدر عن هذا المحرك الذي في المرتبة الثالثة وهو

عليه وهذا هو الله تبارك وتعالى لان ادخال مبدا اخر متقدم على هذا هو ضرورة فضل والطبيعة لا فضل فيها

55. فاما كيف ترتيب هذه المبادى عن هذا الاول فهو ظاهر انه ينبغى ان يكون الاقرب فالاقرب اليه ابسط معقولا واشرف ولما لم يظهر هنا محرك اشرف من محرك الكل وجب ان يكون هو اول شىء صدر عنه واما ترتيبها بعده ففيه نظر لانه ينبغى كما قلنا ان نقدم الاشرف فالاشرف والشرف فى هذا انما يظهر لنا باحد اربعة اشياء اما سرعة الحركة واما عظم الجسم المتحرك وكونه محيطا واما عظم الكواكب وكثرتها والرابع كثرة الحركات التى تتم بها حركة الكوكب وقلتها فانه اى محرك احتاج فى تحريكه للكوكب الى محرك اكثر من واحد فذلك ضرورة نقص فى حقه بالاضافة الى ما يحتاج الى حركات اقل وما ليس يحتاج الى حركة غيره اصلا وبين ان المحرك للفلك المكوكب اتفق له الشرف بجميع هـذه الجهات اعنى ان حركته اسرع الحركات وجسمه اعظم الاجسام وهو يحرك بحركة واحدة كواكب كثيرة بخلاف ما عليه الامر فى سائر الكواكب

56. واما ترتيبها بعده كما قلنا فيشبه الا يكون بايدينا فى ذلك مقدمات يقينية الا على طريق الاحرى والاولى وذلك بان ننزل الامر على عادة المفسرين بان يكون الذى يلى هذا فى المرتبة محرك فلك زحل ثم هكذا على ترتيب الافلاك بحسب ما تبين فى صناعة التعاليم وانما

الرتبة حتى يكون اكثر العقول كثرة معقولات هذا العقل الذى فينا وهذا هو الواحد الذى لم نزل نطلبه بالقول المتقدم وهو الواحد فى الجوهر الذى به استفادت سائر الجواهر وحداتها

54. واذ قد تبين ما يخص الاول من الصفات ويخص موجودا موجودا من هذه المفارقات فقد ينبغى ان ننظر فى ترتيبها عن المبدا الاول حتى ينتهى الى اخس مراتب الوجود المحسوس وهى الاسطقسات البسيطة والمادة الاولى فنقول انه قد لاح من القول المتقدم ان اشرف هذه المحركات هو محرك الفلك المكوكب وانه هو العلة الاولى لها فهذا مقدار ما كان تبين من ذلك القول الا انا متى قايسنا بين تلك الصفات الخاصة بالاول اعنى من انه واحد بسيط لا يعقل من ذاته كثرة اصلا وبين فعل هذا المحرك لم تنطبق تلك الصفات عليه وذلك ان هذا المحرك يلزم ضرورة ان يكون قد صدر عنه اكثر من صورة واحدة وذلك انه هو الذى اعطى صورة الفلك المكوكب ووجود المحرك للفلك الذى يليه فى المرتبة والواحد البسيط بما هو واحد بسيط انما يلزم عنه واحد فكيف يلزم عنه كثرة متفاضلة فى الشرف وذلك ان المحرك اشرف ضرورة من صورة الفلك فالذات التى لزم عنها هذان الوجودان ذات اجزاء ضرورة (112, v.) بعضها اشرف من بعض واذا كان هذا حال هذه الذات اعنى المحرك للفلك المكوكب فهى معلولة ضرورة ولها علة هى السبب فى وجودها وهذا المبدا هو الذى تليق به الصفات المتقدمة وتنطبق

دائما فلذة تلك انما صار لها الدوام به ولذته هو بذاته وكذلك ايضا سائر المعانى المشتركة لها هى لـه بذاته ولها به

53. ولما كان قـد ظهر فيما سلف من القول انه ينبغى ان يطلب فى الجواهر واحد اول هو السبب فى وجود الكثرة فيها فان كـل كثرة على ما لاح هنالك الواحد يجب ضرورة ان يوجد فيها فقد يجب ايضا ان يكون فى هذة الجواهر واحد اول هو السبب فى كونها كثيرة ومعدودة وهذا احد ما يظهر به ان هذه المبادى يلزم ضرورة ان يكون فيها واحد متقدم عليها بالطبع من جهة ما هى كثيرة متفاضلة فى النوع ولما كان الواحد فى كل جنس هو ما لم يكن منقسما ولا كثيرا بالانقسام الموجود فى ذلـك الجنس وكانت الكثرة الموجودة فى واحد واحد من هذه المفارقات انما توجد لها من جهة انها تعقل من ذاتها كثرة عـلـى ما لاح من القول المتقدم فيجب عن هذا ضرورة ان يكون الواحد فى هذا غير منقسم فيما يعقل من ذاته فلذلك لا يعقل الا شيئا واحدا بسيطا وهو ذاته ولا يمكنه ان يعقل كثرة ما لا فى ذاته ولا خارجا عن ذاته وهو واحد بسيط بجوهره وغيره انما صار واحدا به ولما كان معنى الوحدة فى واحد واحد من تلك المفارقات انما هو ان يكون المعقول منها واحدا وذلك بان تترقى المعقولات الكثيرة التى تجوهر بها واحد واحد منها الى معقول واحد لزم ضرورة ان يكون معنى الوحدة انما يوجد حقيقة واولا للاول ثم لما يليه فى

ما تبين من قولنا بين ان يجوز ذلك فى العقل الفعال او فيما فوقه من المبادى فانه ليس يمكن فيها ان تعقل شيئًا لا تتجوهر به الا على الجهة التى قلنا

51. فقد تبين من هذا القول كيف تعقل هذه المبادى ذواتها وما هو خارج عن ذاتها واما ان هذه المبادى جواهر فمما لا شك فيه فان مبادى الجواهر جواهر ضرورة وايضا اذا كان اسم الجوهر ينطلق على هذه التى ليست فى هيولى فاحق هذه باسم الجوهر هو المبدا الاول فيها اذ كان جوهره هو السبب فى جواهر تلك

52. وكذلك يظهر ان هذه المبادى حية وملتذة ومغبوطة بذاتها وان (112) الاول فيها هو الحى الذى لا حياة اتم من حياته ولا لذة اعظم من لذته وذلك لانه المغبوط بذاته فقط وغيره انما حصلت له الغبطة والسرور به وذلك ان اسم الحياة اما كان قد ينطلق عندنا على اخس مراتب الادراك وهى ادراكات الحواس فكم بالحرى ان ينطلق اسم الحياة على المدركات بافضل ادراك لافضل مدرك وكذلك ايضا اللذة لما كانت للادراك وكانت تتفاضل المدركات فى انفسها وفى دوام ادراكها فكم بالحرى ان تكون تلك هى الملتذة بالحقيقة بادراكها فان كل واحد منها ما عدا الاول ملتذ بذاته وبالاول ومغبوط بذاته وبالاول واما الاول فهو الملتذ بذاته فقط والمغبوط بها ولان ادراكه اشرف الادراكات فلذته اعظم اللذات وهو وان اشترك مع سائرها فى كونها ملتذة

من ذاتها لم تكن هنالك مغايرة بين العلة والمعلول ولا كانت كثرة لهذه الامور المفارقة اصلا

49. فقد ظهر من هذا القول على اى جهة يمكن فيها أن يقال انها تعقل الاشياء كلها فان الامر فى ذلك واحد فى جميعها حتى فى عقول الاجرام السموية وعلى اى جهة يقال فيها انها ليس تعقل ما دونها وانحلت بذلك الشكوك المتقدمة فانها بهذه الجهة يقال انها عالمة بالشىء الذى صدر عنها اذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا ان يكون معلوما والا كان صدوره كصدور الاشياء الطبيعية بعضها عن بعض وبهذا القول تمسك القائلون بان الله يعلم الاشياء وبالقول الثانى تمسك القائلون بانه لا يعلم ما دونه وذلـك انهم لم يشعروا باشتراك الاسم للعلم واخذوه على انه يدل على معنى واحد فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم فى الاقاويل التى توخذ اخذا مهملا

50. وكذلك الشبهة التى قيلت فيما سلف تنحل بهذا وذلك انه ليس النقص فى ان يعرف الشىء بمعرفة اتم ولا يعرفه بمعرفة انقص وانما النقص فى خالف هذا فان من فاته ان يبصر الشىء بصرا رديئا وقد ابصره بصرا تاما ليس ذلك نقصا فى حقه وهذا الذى قلناه هو الظاهر من مذهب ارسطو واصحابه او اللازم عن مذهبهم وذلك انهم يصرحون فى العقل الفعال انه يعلم ما هنا اعنى ما دونه وكذلك فى عقول الاجرام السماوية ولا فرق على

47. وكذلك ايضا يلزم الا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئًا اكثر من معقول العقل الفعال اذ كان هو واياه واحدا بالنوع الا انه يكون بجهة اشرف وهكذا الامر حتى يكون المبدا الاول يعقل الوجود بجهة اشرف من جميع الجهات التى يمكن ان تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة اذ كان ضرورة معقوله ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلا عن معقولات سائر المفارقة وان كان مباينا بالشرف جدا للعقل الانسانى واقرب شىء من جوهره هو العقل الذى يليه ثم هكذا على الترتيب الى العقل الانسانى

48. وكما ان الموضوع الاخص لتصورنا انما هى الامور الهيولانية وما نعقل من هذه المبادى انما نعقله بالمناسبة وان كان عقلنا اياها انما هو على ترتيب فان اقرب شىء من جوهرنا هو العقل الفعال ولذلك راى قوم انه يمكن ان نتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو ويعود المعلول هو نفس العلة كذلك ايضا الموضوع لتصور العقل الفعال انما هو ذاته وما يعقل من مبادئه فانما يعقلها بالمناسبة وكذلك يلزم فى الثالث والرابع الى ان ينتهى الامر الى المبدا الاول ولذلك يخص المبدا الاول انه لا يعقل شيئًا بالمناسبة فلذلك لا يعقل معقولا به نقص بل عقله اشرف العقول اذ كانت ذاته اشرف الذوات ولذلك ليس فى ذاته تفاضل فى الشرف بل هو الشريف باطلاق من غير مقايسة ولو كان ما يعقل المعلول من هذه المبادى من علته هوهو بعينه ما تعقله العلة

وذلك بان يكون الفاعل فى ذلك النوع اشرف من المفعول فان المفعول ليس يمكن فيه ان يكون اشرف من الفاعل بالذات اذ كانت ماهيته انما تحصل عن الفاعل

46. واذا كان ذلك كذلك فهذه المبادى التى ليست فى هيولى انما يغاير فيها الفاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل فى الشرف فى النوع الواحد لا باختلاف النوعية ولما كان العقل الذى بالفعل منا ليس شيئا اكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود فى العالم فى جزء جزء منه ومعرفة شىء شىء مما فيه باسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم باسره وجب ضرورة الا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الاشياء واذلك ما قيل ان العقل الفاعل يعقل الاشياء التى هنا لاكن يجب ان يكون يعقل هذه الاشياء بجهة اشرف والا لم يكن هنا مغايرة بيننا وبينه وكيف لا وقد تبين ان العقل منا الذى بالفعل كائن فاسد لتشبثه بالهيولى ومعقوله هو ازلى فى غير هيولى ولقصور العقل الذى فينا احتاج فى عقله الى الحواس ولذلك متى عدمنا حاسة ما عدمنا معقولها وكذلك متى تعذر علينا حس شىء ما فاتنا معقوله ولم يمكن حصوله لنا الا على جهة الشهرة وكذلك يمكن ان تكون هنا (111, v.) اشياء مجهولة الاسباب بالاضافة الينا هى موجودة فى ذات العقل الفعال وبهذه الجهة امكن اعطاء الرويا وغير ذلك من الانذارات الاتية وانما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى

بالوحدانية هو الاول البسيط ثم الذى يليه ثم الذى يليه وبالجملة كل ما احتاج فى تصور ذاته الى مبادى اكثر فهو اقل بساطة وفيه كثرة ما وبالعكس كل ما احتاج فى تصور ذاته الى مبادى اقل فهو اكثر بساطة حتى ان البسيط الاول بالتحقيق انما هو الذى لا يحتاج فى تصور ذاته الى شىء من خارج

44. فهذا هو الذى ادى اليه القول من امر تصور هذه المبادى الا انه قد يلحق ذلك شناعات كثيرة وشكوك احدها ان تكون هذه المبادى جاهلة بالاشياء التى هى لها مبادى فيكون صدورها عنها كما تصدر الاشياء الطبيعية بعضها عن بعض مثال الاحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج فلا يكون صدورها من جهة العلم ومحال ان يصدر عن العالم من جهة ما هو عالم شىء لا يعلمه والى هذا الاشارة بقوله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وايضا فان الجهل نقص والشىء الذى فى غاية الفضيلة ليس يمكن ان يوجد فيه نقص فهذا اقوى الشكوك التى تلحق هذا الموضع ونحن نحلها

45. فنقول انه لما كان الفاعل انما يعطى المفعول شبيه ما فى جوهره وكان المفعول يلزم فيه ان يكون غيرا وثانيا بالعدد وجب ضرورة احد امرين اما ان يكون مغايرا له بالهيولى وذلك لازم متى كان المفعول هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما فى الصورة واما ان تكون المغايرة التى بينهما فى التفاضل فى النوع الواحد

فى المسبب ان يتصور ذاته دون ان يتصور ما به قوام ذاته

42. وقد تبين ان كل واحد منها متصور ذاته فباضطرار ما يلزم ان يكون معلول منها يتصور علته ومن هنا يظهر ان بعضها (111) مبادى لبعض على جهة الصورة والفاعل والغاية على ما تبين من نسبتها الى صور الاجرام المستديرة فان النسبتين واحدة وكذلك ايضا ليس العلة فيها من اجل المعلول اذ ليس يمكن فى الاشرف ان يكون من اجل الاقل شرفا بل حصول المعلول فيها عن العلة انما هو شىء تابع لكمال العلة كما ان الاحراق تابع لجوهر النار واذا كان هذا كله كما وصفنا فمن البين انه ليس يمكن ان تتصور العلة منها معلولها والا امكن ان تعود العلة معلولة ويستكمل الاشرف بالاقل شرفا وذلك محال ومن هنا يظهر كل الظهور انه ان وضع لها مبدا اول ليس بمعلول لشىء على ما تبين فيما سلف انه لا يتصور الا ذاته وليس يتصور معلولاته وليس هذا شىء يخص المبدا الاول منها بل ذلك شىء يعم جميعها حتى الاجرام السموية فاذا لا نرى انها تتصور الاشياء التى دونها على نحو وجودها فانه لو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالاخس وكانت تصوراتها كائنة فاسدة كالحال فى المعقولات الانسانية

43. واذا كان الامر على هذا فكل واحد من هذه المبادى المفارقة وان كان واحدا بمعنى ان العاقل والمعقول فيه واحد فهى فى ذلك متفاضلة واحقها

فلننظر فى الامور التى تخصها ولنجعل كما قلنا ذكرنا فى ذلك مما تبين فى علم النفس فنقول اما ان كل واحد من هذه المبادى يعقل ذاته فذلك بين من ان العقل منا لما كان هذا شانه اعنى انه يعرض له عند ما يعقل المعقولات ان يرجع فيعقل ذاته اذ كانت ذاته هى نفس المعقولات ولذلك ما اذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه فكم بالحرى ان يكون الامر هكذا فى هذه العقول المفارقة لان العقل منا اذ كانت هذه خاصته من جهة ما ليس هو منطبعا فى هيولى وان كان له مع ذلك تعلق بالهيولى فاحرى ان يكون الامر كذلك فى العقول المفارقة التى ليست لها تعلق بالهيولى اصلا ولذلك يكون العقل والمعقول فيها اكثر معنى الاتحاد مما هو فينا فان العقل منا وان كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته الى الهيولى

41. واذ قد لاح ان كل واحد من هذه العقول مدرك ذاته فلننظر هل يمكن فى واحد واحد منها ان يعقل شيئا خارجا من ذاته ام لا فنقول انه قد تبين فى كتاب النفس ان المعقول كمال العاقل وصورته فمتى انزلنا واحدا منها يعقل غيره فانما يعقله على انه يستكمل به فذلك الغير متقدم عليه وسبب فى وجوده وكذلك متى انزلنا واحدا منها معلولا عن اخر فبالضرورة ان يتصور المعلول علته حتى ان هذين المعنيين منعكسان اعنى ان ما تصور عن هذه المبادى غيره فذلك الغير سبب له وما كان له منها سبب فالمسبب متصور له فانه ليس يمكن

تخدم فى حركاتها الشمس وتنقيل اثارها وذلك انها تحفظ فى القرب والبعد منها ابدا ابعادا محدودة وذلك انا نجدها ابدا تسير فى ابعاد محدودة منها اعنى فى القرب والبعد مسيرات محدودة اعنى فى السرعة والابطاء على ما يبين فى علم النجوم التعاليمى وليس يمكن ان يكون هذا الفعل لها بالعرض

38. واذا كان ذلك كذلك فهى تؤم ضرورة فى حركاتها غاية واحدة ولانه ليس وجودها من اجل الاشياء التى هنا فتلك الغاية التى تشترك فيها هى العلة فى اتفاقها وتعاضدها على موجود موجود مما لدينا فان المفعول اذا كان وجوده باكثر من محرك واحد فانما يلتئم وجوده بالذات باشتراك تلك المحركين فى غاية واحدة والى هذه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وبالجملة انما صار العالم واحدا بمبدا واحد والا كانت الوحدة موجودة له بالعرض او لزم الا يوجد

39. وبالجملة الحال فى العالم كالحال فى مدينة الاخيار فانها وان كانت ذات رئاسات كثيرة فانها ترتقى الى رئاسة واحدة وتؤم غرضا واحدا و الا لم تكن واحدة وكما ان من هذه الجهة يكون البقاء للمدينة كذلك الامر فى العالم ولذلك كانت المدن المنزلية سريعة البوار فان الوحدة لها انما هو بضرب من العرض

40. واذ قد لاح اى وجود وجود هذه المبادى وكيف نسبتها الى العالم المحسوس ونسبة بعضها الى بعض

بعضها مطلقة عن بعض حتى لا يكون بينها علقة السبب والمسبب وذلك ان اسم المبدا لا يخلو ان يقال عليها اما بتواطى او باشتراك محض او بترتيب وتناسب وهو الصنف من الاسماء التى تدعى بالاسماء المشككة ومحال ان يقال بتواطى لان الاسماء المتواطئة انما توجد لها الكثرة من قبل الهيولى وهذه غير ذات هيولى وكذلك يستحيل ان يقال عليها اسم المبدا باشتراك محض اذ كان قد تبين انها من جنس واحد واذا كان ذلك كذلك فلم يبق الا ان يقال عليها اسم المبدا بتقديم وتاخير والاشياء التى تقال بتقديم وتاخير هى ضرورة منسوبة الى شىء واحد هو السبب فى وجود ذلك المعنى لسائرها مثال ذلك اسم الحرارة فانه يقال على الاشياء الحارة بنسبتها الى النار التى هى السبب فى وجود الحرارة لسائر الاشياء الحارة

37. فمن هذا يظهر انه (110, v.) يلزم ان تترقى هذه المبادى الى مبدا واحد لاكن لا على التخصيص كما لاح من القول المتقدم سواء كانت رتبتها فى النسبة اليه رتبة واحدة او كانت متفاضلة فان هذا ايضا لا يظهر من هذا القول كما ظهر من القول المتقدم فى بعضها وقد يظهر ايضا هذا المعنى من انا نرى افعال هذه الاجرام السماوية الصادرة عن حركاتها متعاضدة على وجود موجود موجودٌ مما لدينا وحفظه حتى انا لو رفعنا واحد من هذه الحركات لاختل وجود الاشياء وفسد نظامها ولذلك ما نرى القمر والكواكب المتحيرة كانها

34. وليس يمكن ان يكون هذا العموم منا نسبته الى ما يخص واحدا واحدا منها نسبة الجنس اذ كانت هذه المتصورات غير ذات هيولى بل انما تكون نسبته اليها نسبة الاشياء المنسوبة الى شيء واحد هو المتقدم عليها والسبب فى وجودها وايضا فان العام متقدم على الخاص فانه ان ارتفع العـام ارتفع الخاص واذا لم يمكن فى هذا التصور العام ان يتقدم تقدم الجنسية فتقدمه لـهـا ضرورة على سائر متصوراتها هو تقدم السببية

35. وكذلك ايضا تـظـهر هذا المعنى فى الحركات الكثيرة التى توجد لكوكب كوكب فانه لما كان يظهر من امر تلك الحركات انما هى من اجل حركة الكوكب لزم ضرورة ان يكون المحركون لها من اجل حركة الكوكب والا كانت تكون عنها حركة الكوكب بالعرض واذا كان هذا كله كما وضعنا فكل كوكب يوجد له اكثر من حركة واحدة فالمحركون له مـعلـولـون عن محرك الكوكب والمحركون للكواكب السبعة معلولون عن المحرك للفلك الاعظم فهذا هو مقدار ما انتهى اليه بهذا القول من الوقوف على وجود مبدا اول فى هذا الجنس ولعله سيلوح فيما بعد ان هذا المحرك ليس فيه كفاية فى ان يكون مبدا اولا اذا نظرنا فى الاشياء التى تخص واحدا واحدا منها

36. وقد يظهر بقول اعم مـمـا تقدم ان هذه المفارقات باضطرار ان تنتهى الى مبدا اول وانها ليست

عن بعض وكلها تنتهى الى مبدا واحد هو الاول فى ذلك الجنس والمتقدم على جميعها وسائرها انما صارت مبادى بما استفادت من ذلك المبدا وان كان الامر على هذا فعلى اى وجه يكون بعضها مبدا لبعض ويكون الاول مبدا لجميعها

32. فنقول انه اذ تومل الامر فيها وجد بعضها مقدما بالشرف على بعض وذلك انه يظهر ان المحرك الحركة اليومية اشرف من جميعها اذ كانت كلها متحركة بالعرض عنه وهو غير متحرك عنها وايضا بما حركته اسرع وجرمه اعظم فهو اشرف ضرورة واذا تومل الامر فى سائرها وجدت تتفاوت فى هذا المعنى والاشياء المتفاوتة فى الفضيلة اذ لم تتفاوت بالنوع اعنى ان تكون انواعا شتى بعضها افضل من بعض فالتغاير الموجود فيها انما هو من تقدم بعضها على بعض فى الشىء الواحد الذى تشترك فيه والاشياء التى هذه صفتها بعضها ضرورة معلول عن بعض والمتقدم فى ذلك على جميعها هو العلة القصوى لها والسبب فى وجودها جميعا

33. واذا كان هذا هكذا وكان قد لاح ان اشرف هولاء المحركين هو المحرك الحركة اليومية فهذا المحرك هو السبب الاقصى لجميعها وقد يلوح ايضا هذا ان سائر المتحركات تشارك هذا المحرك فى حركته وتتحرك عنه فهى اذا تشترك فى تصوره فلكل واحد منها تصور عام اى مشترك وتصور خاص اما العام فتصور جميعها لهذا المحرك واما الخاص فتصور واحد واحد منها لمحرك محرك

توجد صور الاجرام المستديرة كما انا لو رفعنا العقل الذى بالفعل لم يكن الكمال الاقصى لنا موجودا ولذلك هى من هذه الجهة فاعلة لها بوجه ما اذ كان الفاعل هو الذى يعطى جوهر الشى سواء كان فعله دائما او منقطعا والافضل ان يكون دائما كما انها من جهة اخرى صور لها فان صور الاجرام السماوية ليست شيئا اكثر مما تعقل من تلك ولانها ايضا كما قلنا تتحرك عنها عن جهة الشوق فهى لها غايات

30. واذا كان ذلك كذلك فهذه المبادى تتنزل من هذا الوجود المحسوس منزلة الصورة والفاعل والغاية ولذلك ليس ضرورى الوجود المحسوس عنها على انها من اجله بل هو من اجلها كما تبين فى هذا العلم واذا كان ذلك كذلك فلم يبق ان يكون صدورها الا على القصد الثانى وعلى نحو ما نقول فى الناموس انه يفيد الناس الفضيلة لا ليكتسب هو فضيلة فى نفسه فانه يظهر ان الموجودات صنفان صنف انما اعد ليخدم غيره على انه غايته وصنف يتمم غيره ويكمله على انه رئيس لا على انه من اجله وهذان الصنفان موجودان فى الملكات والصنائع الارادية

31. واذ قد تبين من امر هذه المفارقات على كم وجه هى مبدا للجوهر المحسوس وكيف نسبتها اليه فقد ينبغى ان ننظر كيف الامر فى نسبة هذه المبادى بعضها من بعض وهل هى فى رتبة واحدة من الوجود (110) حتى يكون للعالم اكثر من مبدا واحد وبعضها معلول

يقوله ابن سينا من انها تتخيل الاوضاع التى تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الامور المتخيلة واختلاف احوال فيها وانما الاوضاع لها بضرب من العرض وباضافة بعضها الى بعض وذلك ان الميل الذى يكون لحركة الشمس انما هو شىء حادث لوضع فلكها من الفلك الاعظم

27. واذا امتنع ان يكون لهذه الاجرام تخيل فليس لها حركات جزئية وانما حركتها واحدة ومتصلة على الجهة التى اقول وذلك انها اذا تصورت الخير الذى كمالها فى تصوره تشوقت ان تتشبه به فى الكمال وذلك ان تحصل فى وجودها على افضل الاحوال التى هى ممكنة فيها ولما كان ان تكون متحركة افضل من ان تكون ساكنة اذ الحركة حياة ما للاشياء الطبيعية كانت فى حركة دائمة

28. وليس ذلك على ان تصورها من اجل الحركة اذ لو كان ذلك كذلك لكان الافضل من اجل الاخس بل على ان الحركة لازمة عن ذلك الكمال وتابعة له كما يتبع الاحراق صورة النار وكما انا اذا حصلنا على الكمال الاخير فالافضل لنا ان نفيد غيرنا بذلك الكمال بقدر الممكن فيه لا ان كمالنا هو من اجل الغير كذلك الحال فى الاجرام السماوية مع ما دونها وسنبين هذا فيما بعد

29. فقد لاح من هذا القول اى وجود وجود هولاء المحركين وعلى اى جهة تحريكهم ومن هذا يتبين انهم ليسوا محركين فقط للاجرام السماوية بل ومعطون لها صورها التى هى بها ما هى لانا متى رفعنا ذلك لم

تعرف خالفك فنقول انه قد تبين فى ذلك العلم ان للصور وجودين وجود محسوس او شبيه بالمحسوس وهو الوجود الذى لها من حيث هى فى هيولى ووجود معقول وهو الذى لها من حيث تجردها عن الهيولى فلذلك ان كانت هنا صور الوجود لها من حيث انها ليست فى هيولى فبالضرورة ان تكون عقولا مفارقة اذ كان ليس للصور بما هى صور وجود ثالث

25. واذ قد تبين ان الوجود لهذه الحركات انما هو من حيث هى عقول فلنذكر على اى جهة تحرك الاجسام السماوية (109, v.) وليس هنا وجه الا على جهة التصور بالعقل الذى يتبعه التشوق كما تحرك صورة المعشوق العاشق واذا كان ذلك كذلك فالاجرام السماوية ذات عقول ضرورة اذ كانت متصورة وهذا برهان سبب ووجود ولان الحركة انما تكون مع شوق فهى ضرورة ذات شوق نطقى

26. وليس لها من اجزاء النفس الا هذا الجزء فقط فانه ليس يمكن ان يوجد للاجرام السماوية حواس فان الحواس انما جعلت فى الحيوان لموضع سلامته وهذه الاجرام ازلية ولا لها ايضا القوى المتخيلة على ما يزعم ذلك ابن سينا فان القوى المتخيلة ليس يمكن ان توجد دون الحواس على ما تبين فى علم النفس والمقصود بالقوى المتخيلة انما هو ليتحرك بها الحيوان عن المحسوسات بعد غيبتها وذلك ايضا فى الاكثر لمكان السلامة وايضا لو كان الامر فى الاجرام السماوية على ما

اكثر من عدد هذه الحركات السماوية فذلك ليس بممتنع لاكن متى انزلنا ان مبدا موجودا من هذه المبادى غير هذه التى عددنا فيلزم ان يكون لذلك المبدا فعل ما يخصه اما ان يكون مبدا لواحد من هذه المبادى او لجميعها على ما سنبين بعد من امر المبدا الاول واما ان يكون مبدا لبعض الاشياء ما دون فلك القمر كالحال فى العقل الفعال فانه ممتنع ان يوجد مبدا من هذه المبادى الشريفة ليس له فعل فان ذات النار ليس يمكن الا يصدر عنها احراق وهذه المبادى فعالة بالطبع كما ان الشمس مضيئة بالطبع وايضا لو وجد منها مبدا ليس له فعل لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا وان كان ليس وجودها على القصد الاول من اجل افعالها بل بالقصد الثانى على ما سنبين لاكن الامر فى ذلك واحد اعنى فى ان لا يوجد منها مبدا عاطل ولهذا ما ينبغى ان نجزم القول هنا على ان عددها متناه وانه لا يمكن ان توجد مبادى ليست فاعلة

24. واذ قد تبين هذا من امر وجود هذه المبادى فلنذكر اى وجود وجودهم وعلى اى جهة هم محركون وعلى كم نحو هم مبادى لـهـذه الاجرام السموية الالاهية والسبيل الى الوقف على ذلك هو ان نضع هنا ما تبين فى علم النفس فان اكثر المبادى التى تستعمل هنا هى ماخوذة من ذلك العلم ولا سبيل بوجه الى معرفة هذا الجنس من الوجود بما يخصه الا بعد المعرفة بذلك العلم ولذلك قيل فى الشرائع الالاهية اعرف ذاتك

الحاجة التى اضطرت اصحاب التعاليم الى وضع فلك فلك فى كل واحد من الكواكب السبعة عليها تتحرك الحركة اليومية غير الافلاك الخاصة بحركاتها انما هى انه امتنع عندهم ان يتحرك متحرك واحد حركتين مختلفتين وهو متحرك واحد على عظم واحد وهذا بعينه يتهيا على هذا الوضع الذى تصورناه فان هذه الافلاك تتحرك حركاتها الخاصية بها على افلاكها الخاصية لها والحركة المشتركة على انها اجزاء الجسم الاعظم لا على ان لتلك الاجزاء حركة بذاتها بل من جهة ما هى جزء فاما كيف تستتبع هذه الاجزاء بعضها بعضا عن محرك واحد وهى منفصلة وكيف لا تتعاوق فقد قلنا فى ذلك فى السماء والعالم

22. واما هل يمكن ان نضع المحركين اقل عددا من هذا العدد مثل ما توهم بعضهم وذلك بان نفرض لكل فلك محركا واحدا فقط يكون اول شىء يتحرك عنه الكوكب ثم تفيض من الكوكب قوى بها تلتئم سائر الحركات التى تخص ذلك الكوكب والتى هى من اجله فذلك ممتنع مما تقدم من قولنا ومما سيتلو وذلك ان تحرك هذه الافلاك اذا انزلنا انه انما يكون عن تصور اشياء لا فى هيولى فمن البين ان سائر الحركات الموجودة لكوكب كوكب ليس يكون عن تصور الكوكب ولا عن الاشتياق اليه كما تبين من قولنا ولا ايضا هذا قوى تفيض من الكواكب الى سائر اجزاء افلاكها اذ كان ليس يوجد لها من اجزاء النفس الا النوع الذى يكون بالتصور العقلى

23. واما هل يمكن ان يكون عدد هذه الجواهر

من العرض فان المتحركات المختلفة فى السرعة والبطء التى تكون حركاتها واحدة بالذات وفى زمان واحد انما يوجد ذلك لاجزاء الكرة فقط وما بالعرض اذا كان وجوده ممتنعا دائما واكثريا فى الاشياء التى هنا فكم بالحرى ان يمتنع على الاجرام السموية

20. واذا كان هذا كله كما وضعنا فالحركة الواحدة بالذات انما تكون لمتحرك واحد والمتحرك الواحد انما يتحرك عن محرك واحد ولذلك الاولى ان نتوهم ان الفلك كله باسره حيوان واحد كرى الشكل محدبه محدب الفلك المكوكب ومقعره المقعر المماس لكرة النار وحركته واحدة كلية والحركات الموجودة فيه لكوكب كوكب حركات جزئية وان الحركة العظمى منه تشبه حركة النقلة فى المكان للحيوان والجزئيات منه تشبه حركات اعضاء الحيوان ولذلك لم تحتج هذه الحركات الى مراكز عليها تدور كالارض للحركة العظمى فان اكثر هذه الحركات تبين فى التعاليم ان مراكزها خارجة عن مركز العالم وانه ليس بعدها من الارض بعدا واحدا وعلى هذا فليست بنا حاجة الى ان نتخيل افلاكا كثيرة مركزها مركز العالم واقطابها اقطاب العالم منفصلة بعضها عن بعض بل نتوهم بين الافلاك الخاصة لكوكب كوكب اجساما كانها ليست منفصلة بعضها عن بعض ولا لها حركة بالذات بل من جهة ما هى اجزاء الكل و (109) ان على هذه الاجسام تتحرك الكواكب الحركة اليومية

21. فان هذا ليس يعرض عن وضع محال فان

17. وقد خرجنا عما كنا بسبيله فلنرجع الى حيث كنا فنقول انه متى انزلنا عدد هذه الحركات هذا العدد لزم ضرورة ان يكون عدد المحركين بعددها وذلك ان كل حركة منها فانما تكون عن تشوق خاص لها والشوق الخاص انما يكون متشوق خاص هذا متى انزلنا المحرك لجميع الافلاك فى الحركة اليومية محرك واحد واما متى توهمنا هذه الحركة على ان لكل واحد من الافلاك فيها محركا خاصا فانه يكون عدد المحركين خمسة واربعين

18. وقد يظن فى بادى الراى ان هذا هو الذى يذهب اليه ارسطو واما الاسكندر فصرح بخلاف ذلك فى مقالته المشهورة فى مبادى الكل وجعل المحرك لجميع الافلاك فى هذه الحركة محركا واحـدا فاما اى الامرين هو الاولى والاليق ففى ذلك لعمرى موضع نظر فانه متى انزلنا ان لكل كوكب من الكواكب السبعة فلكا يخصه عليه يتحرك هذه الحركة اعنى اليومية وذلك على ما جرت به عادة اهل التعاليم فالاولى ان نضع لكل واحد منها فى هذه الحركة اعنى اليومية محركا خاصا والا فتكون الطبيعة قد فعلت باطلا فان وضعنا فلكا لا تكون عليه حركة خاصية عبث

19. لاكن متى انزلنا الامر ايضا هكذا لم تكن هذه الحركة اليومية واحدة بالحقيقة اذ ليس تكون عن محرك واحد بل فان اتفق فيها ان تساوت فى الزمان فقط وهى فى انفسها حركات كثيرة عـلـى مسافات مختلفة وعن محركين مختلفين فتكون على هذا الوضع واحدة بضرب

السموية هى ثمان وثلاثون حركة خمس لكل واحد من الكواكب الثلاثة العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ وخمس للقمر وثمان لعطارد وسبع للزهرة وواحدة للشمس على ان يتوهم سيرها على فلك خارج المركز فقط لا فى فلك تدوير وواحدة للفلك المحيط بالكل وهو الفلك المكوكب

15. فاما وجود فلك تاسع ففيه شك فان بطليموس ظن ان هنا حركة بطيئة لفلك البروج غير الحركة اليومية يتم دورها فى الالف من السنين واخرون راوا انها حركة اقبال وادبار وهو الرجل المعروف بالزرقالة من اهل بلادنا هذه وهى جزيرة الاندلس ومن اتبعوا مذهم ووضعوا لذلك هيئة يلزم عنها هذه الحركة وانما دعاهم الى اثبات هذه الحركة (v. 108) انهم رصدوا عودات الشمس الى نقط معلومة من فلك البروج فوجدوها تختلف واخرون راوا ان هذا الاختلاف قد يكون لمزيد حركة او حركات فى فلك الشمس واخرون راوا ان ذلك لخلل فى الالات او لتقصير الالات انفسها عن ادراك ذلك على كنهه فيها

16. وبالجملة فيبعد عندى ان يلفى هنا فلك تاسع غير مكوكب لان الفلك انما هو من اجل الكوكب وهو اشرف اجزائه ولذلك كلما كثرت الكواكب فيه كان اشرف وقد صرح بذلك ارسطو والفلك المحرك الحركة العظمى هو اشرف الافلاك فلهذا ما استبعدنا ان يكون غير مكوكب بل هو عندى ممتنع فهذا ما ينبغى ان يتدفق به عند الفحص عن سبب هذه الحركة

شيئا على ما لاح فى العلم الطبيعى وهذا الاول غير مفتقر فى تحريكه اليه

12. وايضا فانه يظهر بالحس هنا حركات كثيرة للجرم السموى وكانها حركات جزئية للمتحرك الحركة العظمى كما ان افلاكها اجزاء او كالاجزاء للفلك الاعظم وقد تبين فى العلم الطبيعى انها من جوهر واحد وليس لها ضد فجميعها ضرورة ازلى وايضا فاجزاء الازلى ازلية لانه قد تبين ان هذه الحركة الواحدة اعنى اليومية ازلية واذا كانت هذه الافلاك التى هى اجزاء للجرم الاعظم ازلية فحركاتها ازلية ضرورة ومحركوها ايضا ازليون وهم من جنس محرك الكل

13. واما اى عدد هذه الحركات والاجسام المتحركة بها فلنتسلم ذلك هذا من صناعة النجوم التعاليمية ولننزل من ذلك ما هو الاشهر منها فى وقتنا وهو الذى ليس فيه خلاف بين اهل هذه الصناعة من لدن بطليموس الى زماننا هذا ونترك ما بينهم فيه خلاف الى من هو من اهل تلك الصناعة وايضا فان كثيرا من امر هذه الحركات لا يمكن ان يوقف عليها الا بان يستعمل فى ذلك مقدمات مشهورة اذ كان كثير من امر هذه الحركات يحتاج فى الوقوف عليها الى دهر طويل يستغرق العمر الانسانى مرات كثيرة والمقدمات المشهورة فى الصناعة هى التى ليس بين اهلها فيها خلاف فلذلك اعتمدنا امثال هذه المقدمات هنا

14. فنقول ان الذى اتفق عليه من حركات الاجرام

بعضها اسبابا لبعض والاشياء التى تشترك فيها هى مثل
ان كل واحد منها عقل ومدرك ذاته وجوهر وحى وواحد
وغير ذلك من الاشياء التى ستظهر بعد (108) وبالجملة
فينبغى ان ننظر هنا فى هذا الجزء على هذا النحو الذى
نظر في الجزء المتقدم فانه كما قيل هنالك فى نسبة
الموجودات المحسوسة من جهة ما هى موجودة بعضها
الى بعض وفى نسبة الاشياء التى تتنزل منها منزلة
اللواحق وكذلك ينبغى ان ننظر هنا فى هذا النوع من
الوجود ثم يقال فى نسبة ذلك الوجود المحسوس وفى
نسبة لواحقه الى هذا الوجود المعقول فانا متى فعلنا
هذا الفعل نكون قد احكنا علما بالموجودات بما هى
موجودات وباقصى اسبابها وهذا الجزء من النظر هو
الذى تضمنته من مقالات ارسطو فى هذا العلم المرسومة
بحرف اللام وهو بين مما قيل ان المعرفة بهذا الجزء
تجرى مجرى التمام والكمال للجزء الاول من هذا العلم

11. واذ قد تبين من هذا القول ما غرض هذا النظر
فى هذا الجزء من العلم واما مطلوباته فقد ينبغى ان
نشرع فى شيء شيء منها فنقول اما ان المبادى التى
بهذه الصفة اكثر من مبدا واحد فذلك لائح من العلم
التعاليمى النجومى فان المحرك الذى قلنا قبل فى اثباته
هو غير المحرك الذى تبين وجوده فى السادسة عشر من
كتاب الحيوان اذ كان ذلك متقدما بالطبع على هذا
وذلك ان هذا الثانى مفتقر فى تحريكه الى ذلك الاول فانه
لولا اعداد الاول له موضوعاته التى فيها يفعل لما فعل

9. واذا كان ذلك كذلك وامتنع ان يتحرك هـذا الجسم السماوى نحو جسم اخر سواء فرضت ذلك الجسم اشرف او اخس فلم يبق ان يتحرك الا عن متشوق هو اشرف منه وهو الذى وجوده هو الـخـير باطلاق فان المتشوق هو الخير وواجب ان يكون الخير الذى يتشوقه افضل المتشوقات واتـم الخيرات وتعاضده على هذه الحركة النفسانية الميل الذى له بالطبع لانه لا تمانع بين ميل هذا الجسم وحركته النفسانية على ما تبين فى العلم الطبيعى فهذا احد ما يمكن ان يبرهن به ان هذا المحرك ليس فى هيولى والطريق الاخص الاوثق هو الذى سلكناه اولا وهى طريقة ارسطو فلذلك ما هو الاولى ان نضع هنا وضعا جميع هذه الاشياء ونتسلمها من صاحب علم الطباع

10. والذى ينبغى ان نذكر فيه هـذا من امر هذه المبادى اذا تسلم وجودها بهذه الصفة اعنى من جهة ما ليست فى هيولى ان يقال اى وجود وجودها وكم عددها وكيف نسبتها الى الجوهر المحسوس اعنى بكم جهة هى له مبدا فان المبادى تقال على اشياء كثيرة وايضا نذكر كيف نسبة بعضها الى بعض فى الوجود اعنى هل بعضها متقدم على بعض ام هى مطلقة بعضها من بعض اعنى الا يكون بعضها اسباب لبعض وان وجد بعضها اسبابا لبعض فعلى كم جهة تكون سببا وايضا بما تعرف الاشياء التى تشترك فيها وكيف تشترك وتميز جهة تفاضلها فـى ذلك الشىء المشترك هذا اذا وجد

النفس لم يوجد الا التحرك فقط وقد تبين هذا بما يقوله الاسكندر وذلك انه ليس يمكن ان يكون الافضل من المتنفس غير متنفس فاما انه افضل من المتنفس فلانه هو المدبر له والمتقدم عليه تقدما طبيعيا وايضا فانه ازلى والازلى افضل من غير الازلى بل يظهر انه متصور لما هاهنا والا فما كان يمكن ان يعتنى بالاشياء التى هنا هذه العناية ولذلك ما عظمته القدماء وراوا انها الالاهة

8. واذا كان ذا نفس فهو انما يتحرك من جهة الحس او التخيل او التصور الذى يكون بالعقل لاكن من الممتنع عليه ان يكون له حواس لان الحواس انما وضعت فى الحيوان من اجل السلامة وهذا الجرم قد تبين من امره انه ازلى وكذلك الامر فى التخيل فانه انما وضع فى الحيوان من اجل السلامة وايضا فانه ليس يمكن ان يكون تخيل دون حس ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس او عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة واذا كان ذلك كذلك فلم يبق الا ان تكون حركته عن الشوق الذى يكون عن التصور بالعقل لكن متى انزلنا هذا المتصور جسما كانك قلت الاشياء التى هنا اعنى التى دون فلك القمر يكون الاشرف كمالا بالاخس وذلك محال وايضا فانه ليس يمكن ان نضع سبب حركته تصوره لجسم اخر سماوى اشرف منه لانه يلزم فى اعطاء سبب حركة ذلك الجسم ما يلزم فى هذا الجسم بعينه فيلزم ان تمر الاجسام السماوية الى غير نهاية

اجله يتحرك الجرم السماوى ان وضعناه ذا هيولى لزم ان يكون فى موضوع غير الموضوع المتحرك عنه وان يكون من خارج واذا كان ذلك كذلك فاما ان يحرك هذا الجسم الجسم السماوى من جهة تصوره له وتخيله كالحال فى الحيوان او يحركه بقوة طبيعية فيه كالحال فى الاين لاكن هذا ايضا بين امتناعه فلنزل ان حركة هذا الجرم السماوى انما هو تشوق الميل فقط لان لقائل يدعى ذلك وليس يكفى فى رد ذلك ما يقوله ابن سينا من ان حركة الميل انما تكون من حال غير طبيعية الى حال طبيعية فان ذلك انما هو موجود لميل الاجسام التى حركتها حركة مستقيمة ولذلك السكون لهذه الاجسام هو كالطبع واما الحركة لها فبضرب من العرض واما ميل هذا الجرم فقد (107, v.) تبين انه متشابه من جميع الوجوه اذ كان حول الوسط ولذلك ما قيل انه ليس يمكن فيه السكون فهذا احد ما يمكن ان يظن به انه سبب حركة هذا الجرم لاكن متى انزلنا ان هذا الجرم ليس يمكن فيه ان يكون غير متنفس ظهر امتناع ذلك

7. فاما من اين يظهر فيه انه متنفس فمما اقوله وذلك ان هذا الجرم يظهر من امره انه فى حركة دائمة ولذلك يجب اما ان يكون يشتاق الحركة نفسها او لازم الحركة وهى العناية بما هذا او الامرين جميعا فانه ظاهر من امره انه ليس يشتاق نهاية الحركة والا فقد كان يسكن وكل ما يشتاق الحركة نفسها او لازم الحركة فهو متنفس ومتشوق عن تصور لان الحركة فعل النفس ولو لا

متناهيا فضلا عن ان يكون ممكنا فيه تصور التناهى فمتى تصورنا الزمان ايضا بهذه الجهة كانه خط مستقيم امتنع عليه عدم التناهى وهذا النحو من التغليط هو داخل من المواضع المغلطة تحت موضع النقلة والابدال وقد قال ابو نصر فى هذا المعنى فى الموجودات المتغيرة

5. واذا كان هذا هكذا وظهر ان الزمان متصل ازلى فهو ضرورة تابع لحركة ازلية متصلة واحدة اذ كانت الحركة الواحدة بالحقيقة هى المتصلة واذا كان هنا حركة ازلية فهنا ضرورة محرك ازلى واحد اذ لو كان كثيرا لم تكن الحركة واحدة متصلة فاما ان هذا المحرك غير ذى هيولى فقد يظهر ذلك من ان تحريكه فى الزمان الى غير نهاية وكل محرك فى هيولى فهو ضرورة ذو كم اى جسم او فى جسم وكل قوة فى ذى كم فهى منقسمة بانقسام الكمية وتابعة لها فى التناهى او عدم التناهى على ما تبين فى العلم الطبيعى سواء فرضت هذه القوة شائعة فى الجسم ومنطبعة فيه كالحرارة فى النار والبرودة فى الماء او كان لها تعلق ما اى تعلق بالهيولى اعنى تعلقا ضروريا فى وجودها كالحال فى النفس ولما كانت الصورة الهيولانية لا يمكن ان توجد ذات كمية غير متناهية على ما تبين فى العلم الطبيعى وجب الا توجد قوة هيولانية غير متناهية التحريك وهذا كله قد تبين فى العلم الطبيعى فليوخذ من هنالك

6. وقد يمكن ان يبين هذا المعنى من امر هذا المحرك هنا ببيان اخر فنقول ان المحرك الاول الذى من

ولا بالعرض واذا كان ذلك كذلك فهذا المحرك ازلى ضرورة والمتحرك عنه ايضا ازلى لانه ان وجد متحركا بالقوة فى حين ما عن المحرك الازلى فهنالك ضرورة محرك اخر اقدم (107) من المحرك الازلى ولهذا لم يكن فى المحرك الذى تبين وجوده فى السادسة عشر من الديوان كفاية فى ان يحرك دون محرك الكل واذ لاح ان هنا حركة ازلية وكان ليس يمكن ان توجد حركة ازلية ما خلى النقلة دورا على ما تبين فى العلم الطبيعى فمن البين انه يجب عن هذا ان يكون هنا حركة نقلة ازلية وليس يظهر بالحس شىء بهذه الصفة ما خلى حركة الجرم السماوى فاذا حركة هذا الجرم هى الحركة الازلية ومحركه هو المحرك الازلى الذى تبين وجوده بالقول

4. وقد يظهر ايضا وجود حركة ازلية متصلة من جهة الزمان وذلك ان الزمان على ما تبين لاحق من لواحق الحركة والزمان ليس يمكن فيه ان يكونه ولا من هو فى غاية القوة وذلك اذا متى انزلناه متكونا فقد وجد بعد ان كان معدوما قبل ان يوجد والقبل والبعد اسمان لاجزاء الزمان فاذا الزمان موجود قبل ان يوجد وايضا فان كان الزمان متكونا فسيوجد ان مشار اليه لم يكن قبله زمان ماض وهو ممتنع ان نتخيل ا نـا مشارا اليه بالفعل وحاضرا لم يتقدمه ماض فضلا عن ان نتصور هذا اذا يخيل الزمان على كنهه وانما يمكن ان نغلط فى ذلك متى تخيلنا الزمان محاكيه وهو الخط فان الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل الواجب فـيـه ان يكون

تلك المبادى التى لاح وجودها فى الجوهر المحسوس اعنى المادة والصورة كفاية فى وجود الجوهر المحسوس ام هنا جوهر مفارق هو السبب فى وجود الجوهر المحسوس دائما بالفعل وان كان فاى وجود وجوده وعلى كم وجه يقال انه مبدا الجوهر المحسوس وايضا فكما لاح فى العلم الطبيعى ان المواد تنتهى الى مادة اولى موجودة فى الشىء فهل تنتهى الصور الى صورة اولى موجودة فى الشىء او مفارقة وكذلك الامر فى الغاية الاولى وفى الفاعل الاقصى

3. والسبيل الاخص بالوقوف على هذا المطلب هو ان نضع هنا على جهة المصادرة ما تبين فى العلم الطبيعى من وجود محركين لا فى هيولى وقد ينبغى ان نذكر بذلك على عادتهم اذكارا لا ان من شان هذا العلم ان يبين ذلك فنقول انه قد تبين فى العلم الطبيعى ان كل متحرك فله محرك وان المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل وان المحرك اذا حرك تارة ولم يحرك اخرى فهو متحرك بوجه ما اذ توجد فيه القوة على التحريك حين ما لا يحرك ولذلك متى انزلنا هذا المحرك الاقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك اخرى لزم ضرورة ان يكون هنالك محرك اقدم منه فلا يكون هو المحرك الاول فان فرضنا ايضا هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك اخرى لزم فيه ما لزم فى الاول فباضطرار اما ان يمر الامر الى غير نهاية او ننزل ان هنا محركا لا يتحرك اصلا ولا من شانه ان يتحرك لا بالذات

المقالة الرابعة

1. قد قيل فيما سلف ان الموجود يقال على جميع المقولات العشر وانه يقال على الجوهر بتقديم وعلى سائر المقولات بتاخير وان الجوهر هو السبب فى وجود سائر المقولات وقيل ايضا هنالك ان الجوهر المحسوس ينقسم الى مادة وصورة هما ايضا جوهر من جهة ما هو منقسم فى الوجود اليهما وبهما قوامه وان سائر المقولات قوامها بمقولة الجوهر وانه ليس لكليات هذه الاشياء ومعقولاتها وجود خارج النفس ولا الكليات سبب فى وجود جزئياتها المحسوسة بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط فى وجود الجوهر المشار اليه وان الشخص انما فاعله شخص اخر مثله بالنوع او شبيه وان الصورة الكلية والمادة الكلية ليس لهما كون ولا فساد فهذا مقدار ما انتهى اليه بالقول المتقدم فى معرفة مبادى الوجود

2. ولما كانت هذه الصناعة انما نظرها فى ان ينسب الموجود لاقصى اسبابه الاول فقد ينبغى ان ننظر هل فى

75. وكذلك يظهر الامر ايضا فى الصورة الاولى (106, v.) انها ليس لها فاعل اذ لو كان لها فاعل لم تكن صورة قصوى لانها كانت متقدمة الوجود عند الفاعل وابعد من هذا ان تكون ذات مادة، واذا لم تكن لها مادة فهى والفاعل الاقصى واحد بالموضوع لانا متى انزلناهما اثنين بالعدد لزم ان تكون معلولة عن الفاعل او الفاعل معلولا عنها من جهة ما هو ذو صورة فليس يكون فاعلا اولا وكذلك ايضا يجب الا يكون لها غاية لان الغاية ذات صورة فيكون هنا صورة اقدم منها فلا تكون هى صورة قصوى واذ كان ذلك كذلك فغايتها ذاتها ولذلك ليس يمكن ان نضع الغاية الاولى غير الفاعل الاول او غير الصورة الاولى وذلك ان الصورة الاولى على ما تبين فى هذا القول والفاعل الاقصى واحد بالموضوع وليس يمكن على ما قلنا ان يكون للفاعل الاقصى غاية غير ذاته فقد تبين من هذا القول ان جميع الاشياء ترتقى الى سبب واحد هو الغاية والفاعل والصورة وسنبين هذا بطريق اخص فيما بعد

77. وهنا انقضت المقالة الثالثة وبتمامها تم الجزء الاول من هذا العلم والحمد لله كثيرا

معلولة وليس واحد منها فاعل اقصى فمن هذا يلزم ضرورة ان يكون الفاعل الاقصى واحدا وكذلك يظهر الامر فى السبب الغائىّ والصورى بهذا البيان بعينه اعنى ان الاقصى منها يلزم ان يكون واحدا بالعدد

73. واذ قد لاح ان هذا اسبابا قصوى اربعة بالعدد فلننظر هل يمكن ان نجد لكل واحد منها الاسباب الباقية وبعضها فنقول اما المادة الاولى فقد تبين من امرها فى العلم الطبيعى انها غير مصورة ولذلك ليس يمكن ان يكون لها فاعل اذ الفاعل انما يعطى المفعول الصورة واما ان لها غاية فواجب ضرورة وهى الصورة والا وجد ما شانه الا يوجد

74. واما الفاعل الاقصى فمن جهة ما يلزم ان يكون ازليا يجب الا يكون ذا هيولى واما انه ذو صورة فواجب ايضا واما هل يكون له سبب غائى ففيه نظر وذلك انا متى انزلنا له سبب غائى فهو معلول ضرورة عنه اذ كانت الغاية اشرف من الفاعل ولانه ليس فى مادة فالغاية اذا فقط هى سبب وجوده ولانا قد انزلنا انه فاعل للغاية فهو اذا لها سبب فيكون هو سببا لذاته وليس يلزم هذا فى الامور الهيولانية فان الفاعل انما هو سبب للغاية من جهة انها متكونة او فى مادة وهى له سبب من جهة انها غاية واذا كان هذا ممتنعا فلم يبق الا ان يكون غايته ذاته كالعالم الذى غايته فى التعليم ان يفيض الخير فقط والناموس الذى يحرك الناس الى الفضيلة من غير ان يكتسب بذلك فضيلة

الطبيعي لم يمكن ان تمر اجزاؤه البسيطة الى غير نهاية من جهة ما بعضها كمالات لبعض كما ليس يمكن في الكمالات ان تمر الى غير نهاية مثال ذلك ان الارض انما وجدت من اجل الماء والماء من اجل الهواء والهواء من اجل النار والنار من اجل الفلك وليس يمكن في مثل هذا الاستكمال مرور الى غير نهاية وكذلك متى انزلنا صورا غير ذوات هيولى بعضها كمالات لبعض تبين تناهيها بهذا البيان اعني من الجهة التي تبين بها تناهي السبب الغائي

71. فقد لاح من هذا القول ان الاربعة الاسباب متناهية وان هنا مادة قصوى وفاعل اقصى وصورة قصوى وغاية قصوى فاما هل السبب الاقصى في واحد واحد منها هو واحد او قد يوجد منها اكثر من واحد فقد يمكن ان يتبين ذلك هنا اما المادة الاولى فقد لاح من امرها في العلم الطبيعي انها الكائنة الفاسدة واحدة وبذلك امكن ان تستحيل البسائط بعضها الى بعض

72. واما الفاعل الاقصى فانه لو وجد منه اكثر من فاعل واحد لزم ضرورة ان يكون اسم الفاعل اما بتواطئ واما بنسبة الى معنى يشترك فيه فان كان اسم الفاعل عليها بتواطئ فهناك جنس يشترك فيه فيكون الفاعل الاقصى ذا هيولى وقد لاح في العلم الطبيعي امتناع ذلك واعني بالفاعل المحرك الاقصى فان قيل عليها بنسبة الى شيء واحد سواء كانت نسبتها اليه في مرتبة واحدة او متفاوتة فذلك الشيء الذي ينسب اليه هو الفاعل الاول الذي به صار كل واحد منها فاعل فهي اذ

يكون له موضوع والا كان هو ذا صورة واذا كان الموضوع الاول والصورة الاخيرة التى فى محسوس محسوس كرفين متناهيين فما بينهما ضرورة متناه فانه من المحال ان تعرض اشياء متناهية من اطرافها وهى غير متناهية من اوساطها اذ كان هذا الوضع يناقض بنفسه لان ما هو غير متناه هو غير متناه من جميع الجهات لا من جهة ما دون جهة وهذا ابين بالتامل

69. واما السبب الذى هو الغاية فبين ايضا من امره انه ليس يمر الى غير نهاية فان هذا الوضع يعود برفعه لانه اذا كانت الحركات والسعى الى غير نهاية وغير نهاية (106) طريق غير منقض فليس هنا شىء تكون نحوه الحركة والسعى فهى اذا عبث وباطل وليس انما يمتنع هـذا فى الاشياء التى وجود الغاية فيها تابع للحركة بل وفى الاشياء التى لها غايات من حيث هى موجودة فقط مما ليس شانها ان تتغير وهى الامور التى ليست فى هيولى

70. واما امر الصورة فقد يلوح ايضا انها ليس يمكن ان تمر الى غير نهاية اما الصورة الهيولانية التى فى واحد واحد من اجزاء العالم فالامر فى ذلك بين بالوجه الذى تبين به تناهى الموضوعات فانه ليس يمكن ان يوجد فى الشىء المتناهى صور لا نهاية لها كما ليس يمكن ان يوجد فيه موضوعات لا نهاية لها وكذلك يظهر هـذا المعنى فى العالم باسره فانه لما كانت اجزاوه البسيطة بعضها كالصور لبعض على ما لاح فى العلم

67. واما الوجه الثانى من اوجه ما يقال فيه ان كذا يكون من كذا فهو ان يكون الشىء الذى يقال منه تكون كذا الوجود له بالفعل انما هو من حيث هو مستعد لان يستكمل بمعنى اخر وصورة اخرى حتى كان الوجود لذلك الشىء الموضوع انما هو من حيث هو متحرك الى الاستكمال بذلك المعنى الاخير ما لم يعقه عائق مثال ذلك القوة الغاذية التى فى الجنين المستعدة لقبول الحيوانية وكذلك الحيوانية المستعدة لقبول النطق فانا نقول فى كل واحد من هذه انه من القوة الغاذية يكون الحيوانية ومن الحيوانية يكون النطق وبمثل هذا نقول انه يكون من الصبى رجل

68. وهذا القسم هو الذى يمكن ان يتوهم فيه ان للمتكون اكثر من موضوع واحد بالفعل ويخص هذا الصنف دون الصنف الاول ان المعنى الاخير منه ليس هو بالقوة الموضوع ولا يمكن ان يستحيل اليه لان التوطئات مستعدة لقبول الغايات وليس الغايات مستعدة لقبول التوطئات وهو بين ان هذا النوع ايضا من الموضوعات ليس يمكن ان يمر الى غير نهاية لانه لو كان الامر كذلك لوجدت اشياء بالفعل غير متناهية فى متناه وسواء كان وجود الموضوعات فى الشىء فعلا محضا كالحال فى القوة الغاذية الموضوعة للجنين او وجدت وجودا متوسطا بين القوة والفعل كحال الاسطقسات فى الاجرام المتشابهة الاجزاء وايضا فانه قد تبين فى العلم الطبيعى ان هذا موضوعا غير مصورا بالذات وليس يمكن فى مثل هذا ان

يكون لها علة اولى واذا انزلناها غير متناهية فلا علة اولى هنالك وايضا فانه ممتنع ان يوجد وسط من غير طرفين والحال فى هذا الوضع كالحال فى الاوضاع التى تناقض انفسها كمن يضع ما لا نهاية له بالفعل وقد تبين فى كتاب سوفسطيقى ان مثل هذا مصادرة على ابطال الوضع

66. وهذا البيان وان كان اخص بالفاعل المحرك فقد يمكن ان يوجد عاما فى بيان تناهى العلل الاربع لكن الاولى ان يبين ذلك فى واحد واحد من العلل الباقية بما يخصه ونبتدى من ذلك بالسبب الهيولانى فنقول ان الشىء يقال انه يتكون من الشىء على وجهين احدهما كما يقال ان الماء يكون من الهواء والهواء من الماء والابيض من الاسود والاسود من الابيض ومن هذا فى الحقيقة انما هى بمعنى بعد اذ كان الشىء الذى منه كان التكون فى الحقيقة هو الموضوع للماء والهواء وللابيض والاسود لا صورة الماء ولا صورة الهواء ولا البياض بنفسه ولا السواد بل ذلك على معنى ان صورة الماء ذهبت عن الموضوع واعقبتها صورة الهواء وفى مثل هذا ليس يمكن تقدم ما منه الكون على ما يكون ولا مرور الى غير نهاية بالذات اذ كانت ليست صورة الماء يمكن ان تتوهم متقدمة على صورة الهواء ولا صورة الهواء على صورة الماء بل هما جميعا فى مرتبة واحدة والموضوع لهما واحد وكل واحد منهما هو بالقوة والاستعداد صاحبه على مثال واحد ولذلك امكن ان يكون الكون فى هذه دورا

64. واذ قيل فى الواحد وفى لواحقه وفى الكثرة وفى لواحقها فقد ينبغى ان ننظر هنا فى تناهى الاسباب الاربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية فان ذلك نافع فيما نحن بسبيله من الطلب اعنى طلب مبادى الجوهر وفى كثير ايضا مما سلف ولذلك ما صادر عليه ارسطو فى اول مقالاته من هذا العلم وهى المقالة المرسومة بالالف الصغرى وبتمام هذا الغرض يتم الجزء الاول من هذا العلم ان شاء الله فنقول انه ان انزلنا معلولات اكثر من اثنين ثلاثة فصاعدا وفرضناها متناهية العدد ظهر انه يوجد فيها ثلاثة اصناف اول ووسط واخير ولكل واحد منها شىء يخصه اما الاخير فانه ليس بعلة لشىء اصلا واما الاوسط فانه يخصه انه علة ومعلول علة الاخير ومعلول عن الاول سواء فرضت الاوسط واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه اذ كانت هذه حال الوسط بما هو وسط لا بما هو وسط كذا اعني متناهيا او غير متناه ويخص الاول انه علة فقط لا معلول لشىء اصلا من جهة ما هو علة وكان وجوده فى مقابلة الاخير والمتوسط كالممتزج من الطرفين وهذا كله بين بنفسه

65. فمتى انزلنا عللا لا نهاية لها لمعلول ما اخير فقد انزلنا اوساطا لا نهاية لها والاوساط بما هى اوساط كما قلنا متناهية كانت او غير متناهية مفتقرة الى (105, v.) العلة الاولى من جهة ما هى معلولة والا امكن ان يكون هنا معلول بغير علة لكن متى انزلنا هذه الاوساط غير متناهية فقد ناقضنا انفسنا لان من ضرورة الاوساط ان

بالاضافة الى الكثرة على جهة ما تقال الاشياء المضافة بعضها الى بعض والامر فى ذلك كالامر فى العلة والمعلول فان النار علة الاشياء النارية لكن كونها نارا غير كونها علة ولذلك هى من حيث هى نار فى مقولة الجوهر ومن حيث هى علة فى مقولة الاضافة وهذا كله بين بنفسه وكذلك يشبه ان يكون اسم الكثرة دالا عليها لا من حيث لها هذه النسبة وان كانت ليس تتقوم الا بها بل اسم الكثرة انما يقال بالاضافة الى القلة ولذلك هذه الاضافة التى هى بين الكثرة والواحد انما هى للكثرة من حيث هى مكيلة وللواحد من حيث هو مكيال او نقول ان الواحد قد يقابل الكثرة بالوجهين جميعا من جهتين مختلفتين فيكون تقوم الكثرة لا من جهة ما عرض له ان عدم الكثرة بل من جهة ما هو مبدا لها وبهذه الجهة يكون تقابلهما من المضاف ويكون ايضا من جهة ما عرض له هذا العدم الموجود فى الكثرة اعنى الانقسام يقابل الكثرة على جهة الملكة والعدم

63. وقد يسال سائل ويقول اذ كان الواحد انما له ضد واحد فعلى اى جهة يقابل المساوى الكبير والصغير فان المساوى ليس يمكن ان يكون ضدا لهذين اذ كان الضد انما له ضد واحد وايضا فان المساوى فيما بين الكبير والصغير والضد ليس فيما بين بل ما بين هو ما بين الاضداد وهذا الشك ينحل بان المساوى انما يقابل الكبير والصغير بغير المساوى وهو التقابل الذى يكون بين العدم والملكة

ان كان الواحد قليلا فسيكون الاثنان كثيرا فان القليل والكثير يقالان بالاضافة وعلى هذا فسيكون الواحد كثرة ما وهذا كله ممتنع وايضا فان الضد كما تبين انما يوجد له ضد واحد وهما فى جنس واحد وليس كذا شان الواحد والكثرة

61. واما هل تقابلهما تقابل العدم والملكة ففى ذلك موضع نظر فان الواحد من جهة انه شىء غير منقسم والكثرة منقسمة نرى انه قد لحقه عدم الانقسام الذى هو موجود للكثرة واما كثير من القدماء فكانوا يرون الامر فى هذا بالعكس (105) اعنى انهم كانوا يضعون الكثرة عدم الوحدة وانما اوقعهم فى ذلك فيما اظن انهم راوا العدم ابدا اخس من الملكة والملكة اشرف وكان هذا حال الواحد مع الكثرة اذ كان هو السبب فى وجودها لكن الامر كما قلنا اظهر فى ان الوحدة عدم الكثرة فان كثيرا من الاعدام اشرف من الموجودات الدنية ولذلك قد يكون الا يبصر فى بعض الاوقات خيرا من ان يبصر

62. لكن متى انزلنا حال تقابلهما ايضا هذه الحال لزم عن ذلك محال شنيع وهو ان تكون الملكة تتقوم بالعدم اذ كان هذا شان الواحد والكثرة ولذلك ما نرى ان الاولى ان يكون تقابلهما على طريق المضاف وذلك ان الواحد يعرض له ان يكون كايلا والكثرة مكيلة والكايل والمكيل من باب المضاف الا ان هذه الاضافة ليست فى جوهر الواحد بل عارضة له ولذلك لا يقال الواحد

فانه يلحق احد المتضادين ان يكون ناقصا عن الثانى والنقصان عدم الكمال مثل الحار والبارد والرطب واليابس واما السلب فالامر فيه بين انه ليس بينه وبين هذا النوع من العدم اعنى المطلق فرق

59. ولما كانت الاضداد كما قلنا انما تكون غيرا بالصورة وواحدة بالجنس فقد ينبغى ان ننظر هل كل ما هو ضد هو غير بالصورة ام ليس يلزم ذلك فنقول ان كل ما كان من الاضداد تابعا لصورة الشىء فهو ضرورة غير بالصورة كالكائن الفاسد والازلى فانه ليس يمكن ان يوجد الكائن الفاسد والازلى فى صورة واحدة والا امكن ان يكون هذا اناسى ازليون واما الاضداد التى توجد فى الشىء من قبل الهيولى فليس يمنع مانع من ان تكون فى صورة واحدة كالذكورة والانوثة الموجودتين فى النوع الواحد والابيض والاسود الذان يوجدان فى نوع واحد

60. فقد تبين من هذا القول ما يلحق الواحد والكثرة وانهما اول اجناس التقابل ولذلك ما قد ينبغى ان ننظر على اى جهة تقابلها الخاص بهما فانه لولم يكن هنالك واحد لم تكن كثرة ولو لم تكن كثرة لم يكن تقابل اصلا فنقول انه ليس يمكن ان يكون الواحد يقابل الكثرة على جهة التضاد اذ كانت المضادة للكثرة انما هى القلة والواحد ليس بقليل اذ القليل من اوصاف المنقسم وانما يعرض للواحد ان يكون قليلا من جهة ما يكون الواحد شيئا منقسما لا من جهة ما هو واحد وايضا

57. وبهذه الخاصة تفارق الاضداد سائر اصناف التقابل فانه ليس يوجد لواحد منها المتوسط الحقيقى اما السلب والايجاب فالامر فى ذلك بين واما العدم فما كان منه قوته قوة السلب فالحال فيه كالحال فى السلب وهذا هو العدم المقابل للموجود مثل قولنا ان الموجود يتكون من غير موجود واما سائر اصناف الاعدام فقد يمكن ان يتخيل فيها متوسط لاكن غير حقيقى مثل قولنا فى الجنين انه لا بصير ولا اعمى وفى الحجر انه لا ناطق ولا اخرس وقد سلف هذا واما المضافان فليس من شانهما بما هما مضافان ان يوجد لهما المتوسط اذ كان ليس من شرطهما ان يوجدا فى جنس واحد كالفاعل والمفعول الذى يمكن ان يكون احدهما فى جنس والاخر فى جنس لاكن ما كان من الاضافة يلحقها التضاد فقد يلفى لها متوسط لاكن ذلك من جهة التضاد لا من جهة الاضافة كالمتوسط الذى بين الكبير والصغير وبين الفوق والاسفل

58. فمن هذه الاشياء يلوح ان هذه الاربعة الاصناف من المتقابلات متغايرة وان كان يظهر ان العدم والملكة هى كالاوائل للاضداد وللموجبة والسالبة وذلك ان التكون لما كان اما من عدم الصورة واما من صورة مضادة وكانت الصورة المضادة يلحقها ضرورة ان يكون فيها عدم الضد المتكون وان كان ضدا ما فانه من ضرورة الكائن ان يتقدمه العدم وجب ضرورة ان يكون العدم لاحقا للمتضادات ومتقدما عليها بالطبع وايضا

الاطراف بالفعل المحض او يكون فيها الاطراف بالفعل المحض ولهذا امكن فى الاطراف من جهة وجودها فى المتوسط ان توجد معا فى موضوع واحد وليس يمكن ذلك فيها من جهة انها اطراف وعلى كمالها الاخير وكون الاطراف فى المتوسطات بضرب من الوجود المتوسط بين الفعل المحض والقوة المحضة فوجب الا يكون المتوسط الا فى الاشياء التى تمتزج ولهذا ليس بين الصحة والمرض متوسط اذ كان ليس شان الصحة ان تمتزج بالمرض ولا يمكن فى الموضوع القابل لهما ان يخلو من احدهما اذ كان المرض ضرر فعل العضو المحسوس او انفعاله والصحة لا ضرره وليس بين الضرر ولا ضرر واسطة محسوسة وان كان يوجد فى الضرر الاكثر والاقل وتسمية جالينوس ما يدل عليه بالحال التى ليست صحة ولا مرضا متوسطا تجوز فان هذه الحال هى ضرورة اما صحة واما مرض لاكن ليست من الغاية

56. ولهذا يجب ان يكون كل ما يعبر عنه من المتوسطات بسلب الطرفين ان يفهم منه المتوسط الحقيقى وذلك ان معنى قولنا فى اللون الاغبر مثلا انه لا ابيض ولا اسود انما معناه انه ذات قد عدمت بعض ما وجد للطرفين اللذان هما تحت جنس واحد ووجود لها شىء واحد (104, v.) من الطرفين على جهة الاختلاط واما ما يدل عليه بسلب الطرفين فيما ليس هو والاطراف تحت جنس واحد فليس بمتوسط كقولنا فى الحجر انه لا ناطق ولا اخرس وفى الاله انه لا خارج العالم ولا داخله

معا كالحرارة والبرودة وغير ذلك ولهذا كان حلول البعد في المادة الاولى هو شرطا في وجود المتضادات ولما كانت الاضداد منها ما لا يخلو احدهما عن الموضوع القابل لهما كالزوج والفرد الذان لا يخلو من احدهما عدد ومنها ما قد يخلو الموضوع منهما كاللون القابل للسواد والبياض كانت المتضادات صنفين صنفا ليس له متوسط وصنفا له متوسط

54. ولما كان التغير انما يكون من ضد الى ضد كما ظهر في العلم الطبيعي كان المتوسط بين الضدين ضرورة فان المتوسط هو اول شيء يصير اليه المتغير من طرف الى طرف مثال ذلك ان التغير من السواد الى البياض انما يكون بعد التغير الى احد المتوسطات التي بينهما ولذلك ما يجب ضرورة ان يكون المتوسط هو والاطراف التي المتوسط بينهما في جنس واحد هو هو والا لم تكن الاوساط اول شيء يكون اليه التغير اذ كانت الاشياء المتباينة بالجنس ليس يتغير بعضها الى بعض واذا كانت الاطراف والمتوسطات في جنس واحد هوهو فمن البين ان المتوسطات ممتزجة من الطرفين لانها ان لم تكن ممتزجة وكانت كالمركبة فهي الاطراف باعيانها اعني ان كان وجود الاطراف في المتوسط بالفعل على الحال التي توجد مفردة

55. وقد فرض ان المتوسطات انما صارت متضادة بما استفادت من تضاد الاطراف وانها بالجملة غير الاطراف وهذا كله يشهد ان المتوسطات ليس يمكن ان تكون

فهى التى هى واحدة بالجنس وهى فى غاية التباعد والخلاف فى الصورة ولذلك لم يمكن فيهما ان يجتمعا فى موضوع واحد وكان كون احدهما فساد للاخر ضرورة وهما متباعد ان بهذة (104) الصورة اعنى ان كون احدهما فساد الاخر فهما متباعدان فى الوجود غاية البعد

52. ومن هذا الذى اخذ فى حدهما يظهر انه ليس للضد الا ضد واحد وذلك انه ان كان التام فى جنسه هو الذى ليس يوجد شىء خارج عنه ولا فوقه لزم ان يكون التام فى التباعد ليس يوجد شىء ابعد منه لانه متى وجد شىء اخر مضاد له فاما ان يكون اشد مضادة له فى الوجود من الاول او انقص فان كان انقص فحاله حال المتوسط بين الضدين وليس بطرف وان كان اشد فما فرض فى نهاية التضاد ليس فى نهايته بل هو متوسط ولا يمكن ان يوجد شيئان فى مرتبة واحدة من المضادة لشىء اخر مما فى غاية البعد فان غاية التباعد انما توجد بين نهايتين اثنتين فقط هما فى غاية البعد ولهذا ليس يمكن ان يقع بين نهايتين اكثر من خط واحد مستقيم

53. ولما ظهر فى حد الاضداد البعد وكان اسم البعد انما يقال اولا بتقديم على الكم لزم ان يكون التضاد الاول هو الذى فى المكان ويكون هو السبب فى وجود سائر التضادات فى الجوهر وفى الوجود معا فانه لولا العظم لم يمكن ان يوجد المتضادان فى الوجود

غير مماثل واما مساو واما غير مساو واما شبيها واما غير شبيه وهذه كلها تجتمع فى ان الشىء اما ان يكون هو هو واما غيرا اما باطلاق واما بتقييد

50. واما الخلاف فليس بمقابل للهوهو على نحو ما يقابل الغير فان الغير ليس يلزم فيه ان يكون غير الشىء واما المخالف فمخالف لشىء والمخالفة تقبل الاقل والاكثر ولا تقبلهما الغيرية وذلك ان المخالف مخالف لشىء واذ خالف بشىء فهو موافق بشىء هوهو ولذلك الكثرة ليست غير محضة بل غيرية ما وهو الخالف وما كان من الاشياء المتغايرة ليس يمكن فيه ان يجتمع فى موضوع واحد من جهة واحدة فى وقت واحد فتلك هى المتقابلات وهى بالجملة اربعة اصناف الضدان والملكة والعدم والموجبة والسالبة والمضافان وقد قيل فيما سلف على كم وجه يقال الضد والملكة والعدم الا ان الضدين بالحقيقة هما الذان يوجدان فى جنس واحد وهما فى غاية المخالفة والتباعد

51. واما الاشياء التى هى مغايرة بالجنس فانها وان كانت متباعدة فليست تقبل الاقل والاكثر فى التباعد وكذلك ليس تباعدها من جهة ما هى اضداد اذ كان قد يمكن فيها ان تجتمع فى موضوع واحد ومنها اكثر من شىء واحد كالمقولات العشر التى هى متباينة باجناسها بل ان قيل فى هذه متباعدة فمن جهة ان بعضها ليس يتكون من بعض ولا يجتمع فى جنس اصلا لا من جهة ان تباعدها من جهة الضدية فاما الاضداد

كثيرة ومعدودة وهذا كله سيظهر فى الجزء الثانى من هذا العلم فان النظر هنا فى هذه الاشياء انما يجرى مجرى التوطئة لذلك الجزء الذى هو بمنزلة الغاية لهذا ولشرفه ظن قوم ان العلم الالاهى انما ينظر فى الاشياء المفارقة فقط

49. فهذا هو القول فى الواحد بـمـا هو مرادف للموجود وكيف ينبغى ان يطلب فيه نسبته الى الواحد الاول ولما كان الواحد يقابل الكثرة فلنذكر على كم وجه يقابلها فنقول ان الواحد يقابل الكثرة باوجه كثيرة احدها بالمنقسم وغير المنقسم وهذا كانه يشبه التقابل الذى بين الـمـلـكـة والعدم وذلك ان الواحد هو عادم للانقسام الموجود فى الكثرة وايضا فان الواحد يقابل الكثرة من جهة خواصهما بان للواحد الهوهو وللكثرة الغير والخلاف والمقابل الا ان الذى يقابل مـن هذه للواحد من جهة ما هو هو هى الغيرية وذلك ان كل شىء باضطرار اما ان يكون هو هو واما ان يكون غيرا وذلك ايضا بحسب الاصناف التى عددنا انه يقال عليها الهو هو والغير فقد قلنا انه يقال هو هو فى الجنس وفى الصورة والشخص اذا كان له اسمان مترادفان او نسبت دلالة اسمه الى دلالة حده وان الهوهو فى النوع اذا كان فى الجوهر قيل له مماثل واذا كان فى الكمية قيل له مساو واذا كان فى الكيفية قيل له شبيه وذلك ايضا بحسب الاوجه التى عددنا انه يقال عليه اسم الشبيه ولهذا يلزم ان يكون الشىء اما هو هو واما غيرا اما مماثلا واما

المحسوسة هى المقولات العشر وكان قد يظهر من امر مقولات الاعراض ان فى كل جنس منها واحد هو السبب فى وجود سائر الانواع الموجودة فى ذلك الجنس وفى تقديرها مثال ذلك فى الالوان الابيض هو السبب فى وجود سائر الالوان وفى تقديرها فان السواد هو ان يكون عدم البياض اولى من ان يكون شيئا بذاته وكذلك الاسباب والاوتاد فى الاقاويل هى التى بها تقدر الاقاويل والبعد الارخا فى الالحان راى انه من الواجب ان يكون فى مقولة الجوهر شىء بهذه الصفة اذ كانت الجواهر كثيرة اعنى ان يكون فيها واحد هو السبب فى وجود سائر الجواهر وليس للجواهر فقط بل لسائر الموجودات فان سائر الموجودات انما هى مقدرة بما هى موجودة بالجوهر اذ كان وجودها انما هو به على ما تبين فى اول هذا العلم

48. والواحد الذى بهذه (103, v.) الصفة ان الفى مفارقا للهيولى كان اولى باسم الوحدانية اذ كان احرى باسم الموجود فلذلك ما يعود هذا الطلب بعينه الى الطلب الذى لم نزل نفحص عنه من اول الامر ونقدم هذه الاشياء رجاء فى الوقف عليه وهو هل هنا جوهر مفارق هو مبدا الجوهر المحسوس ام الجوهر المحسوس مكتف بنفسه فى الوجود فان هذين المطلبين هما واحد بالموضوع اثنان بالجهة ولذلك متى تبين احدهما تبين الاخر وكذلك متى لاح ان هنا جواهر مفارقة اكثر من واحد فيجب ان يكون فيها ايضا واحد هو السبب فى وجودها

سائر الاشياء الحارة وكونها مقدرة ومعدودة ولذلك لم يمكن ان تعد الاشياء الحارة بواحد هو ابيض او اسود فان المكيال فى جنس جنس يلزم ضرورة ان يكون مجانسا وكان هذا شان الموجودات بما هى موجودات اعنى انها تقال بتقديم وتاخير راوا انه واجب ان يكون هنا موجود اول هو السبب فى كون سائر الموجودات موجودة ومعدودة ومعلومة كما ان الواحد فى الاعداد هو السبب فى كون سائر انواع العدد موجودة ومعدودة ولما لم يلح لهم من الاسباب غير السبب الهيولانى اعتقدوا ان الواحد الذى بهذه الصفة هو هذا السبب وهذا ايضا بحسب اختلاف اعتقاداتهم فى السبب الهيولانى الاقصى فبعضهم راى انه ماء وبعضهم راى انه نار وبعضهم جعله ما لا يتناهى

46. واما الحدث منهم فلما شعروا بالسبب الصورى ولاكن تصوروه على غير ما هو عليه وذلك انهم اعتقدوا ان معقول الشىء هو الموجود خارج الذهن وهو احرى بالموجود من محسوسه قالوا ان الواحد الكلى العام لجميع ما يقال عليه واحد هو السبب فى وجود سائر الموجودات التى يقال عليها واحد والسبب فى تقديرها

47. فهذا جملة ما ادى اليه نظر من سلف ارسطو فى هذه المسالة فاما ارسطو فلما تفصل له وجود الصور المعقولة من وجودها المحسوس وان المعقول ليس له وجود خارج الذهن بما هو معقول وانما وجودها خارج الذهن بما هى محسوسة وتبين له ان اعم الامور

اعترض حد الواحد والعدد من جهة اخرى وذلك انه قال اذا كان الواحد يوخذ فى العدد وكان الواحد انما يتصور بعدم الكثرة الموجودة فيه فكل واحد منهما يوجد فى تصور صاحبه ومثل هذا فهو مصادرة فى التصور والقول عندى فى هذا كالقول فى حدود المضافات وقد تقدم ذلك من قولنا

44. وقد خرجنا عما كنا بسبيله فلنرجع الى حيث كنا فنقول اما اذ قد لاح هنا ان الواحد هنا يدل به على جميع المقولات وانه مرادف للموجود فمن البين ان النظر فيه لهذا العلم انما هو من هذه الجهة ولما وقف القدماء من امر الواحد على هذا المعنى اعنى انه مرادف للموجود من جهة ان الموضوع لهما واحد وانما يختلفان بالجهة انقسمت اراوهم فى الواحد الاول الذى هو مبدا الوجود والسبب فى وجود سائر الموجودات الباقية وفى تقديرها من حيث هى موجودات الى رايين

45. اما الاقدمون من الطبيعيين ومنهم الذين كانوا يرون تقدم الامور المحسوسة الجزئية على كلياتها فلما اعتقدوا هذا الراى وراوا مع ذلك انه يجب ان يكون فى جنس جنس واحد اول هو السبب فى وجود نوع نوع فى ذلك الجنس والسبب فى كون تلك الانواع الباقية مقدرة معلومة اذ كانت تلك الانواع مما يقال عليها ذلك الجنس بتقديم وتاخير كالحال فى المقولات العشر مثال ذلك ان الحرارة تقال على النار وعلى الاشياء المنسوبة للنار بتقديم وتاخير والنار هى السبب فى وجود

ذلك الجنس غير منقسمة او يعسر انقسامها ولذلك اتفق جميع الامم على تقدير جميع الحركات بالحركة اليومية اذ كانت هذه الحركة هى اسرع الحركات اعنى انهم قدروا سائر الحركات بزمان هذه الحركة وكذلك سكون سائر المتحركات انـما يقدر بزمان هذه الحركة ولهذا المعنى بعينه يتحرون فى الصنوج والاذرع ان تكون اصغر ما يمكن واما سائر الاشياء التى يلحقها التقدير مما عدا مقولة الكم فانما ذلك لها بالعرض ومن جهة هذه المقولة كتقدير الثقل والخفة واكثر من ذلك تقدير السواد والبياض

43. فقد لاح من هذا القول ما هو الواحد الذى هو مبدا العدد واى طبيعة طبيعته وان العدد هو جماعة هذه الاحاد والكثرة المولفة منها وقد اعترض ابن سينا هذا الحد للعدد وقال كيف تكون الكثرة جنسا للعدد وهى نفس العدد اذ كانت الكثرة بما هى كثرة تنقسم الى كثرة كذا وكثرة كذا كما ان العدد ينقسم الى معدودات كذا ومعدودات كذا اعنى الى امور محسوسة وهذا غلط منه فان الكثرة المطلقة اعـم من الكثرة العددية كما ان الواحد المطلق اعم من الواحد الذى هو مبدا العدد وهذا وان كان كما قال فقد يمكن ان يـتـخـيل العدد كانه نوع من (103) انواع الاشياء المعدودة فيكون الكثرة جنسا له ولسائر الاشياء الكثيرة وهذا من فعل النفس غير ممتنع وانما لحق ذلك العدد من جهة ما هو فعل النفس فى المعدودات وايضا فقد

41. ومن هنا ظن ابن سينا انه واجب ان يكون الموضوع له عرضا موجودا فى جميع المقولات وليس الامر كما ظن فان الواحد بالعدد طبيعته غير طبيعة سائر الوحدات وذلك ان الواحد العددى هو معنى الشخص مجردا من الكمية والكيفية اعنى الذى به الشخص شخصا لانه انما هو شخص بمعنى غير منقسم فيجرده الذهن من المواد ويأخذه معنى مفارقا وذلك ان الواحد بالعدد والوحدة العددية انما هو شيء تفعله النفس فى اشخاص الموجودات ولولا النفس لم تكن هناك وحدة عددية ولا عدد اصلا بخلاف الامر فى الخط والسطح وبالجملة الكم المتصل ولذلك كان العدد اشد تبريا من المادة وابن سينا اختلطت عليه طبيعة الواحد الذى هو مبدا العدد مع الواحد المطلق العام لجميع المقولات ولما كان الواحد الذى هو مبدا العدد عرضا اعتقد ان الواحد المطلق العام عرض مع انه رام ان يجعل الامر فى العدد مثل الامر فى الخط والسطح اعنى ان يوجد له طبيعة وان لم يوجد نفس فاضطره الامر الى ان يجعل فى المقولات وجودا زائدا عليها

42. ولكون الواحد بالعدد والعدد المركب منه طبيعته هذه الطبيعة كان المنطق الاول بالطبع انما يلفى للعدد وهو الواحد واما سائر منطقات الاجناس الاخر فانها منطقات بالوضع ولذلك العد لها والتقدير انما يكون بواسطة العدد ومن هذه الجهة يتحرون فى سائر المنطقات ان يشبه بالواحد اكثر ذلك اعنى ان يجعل فى

انما يدل على عرض مشترك للمقولات العشر فلا تخلو دلالته على ذلك العرض الموجود فى واحد واحد منها ان يكون دلالة تواطى او دلالة الاسم المشكك اعنى التى تقال بتقديم وتاخير او دلالة اشتراك محض وهو بين ان الواحد ليس يدل على الاشياء التى يقال عليها دلالة مشتركة اذ كانت المعانى المشتركة ليس يلفى لها محمول ذاتى ولا يكون لها حد واحد ولا دلالة (102, v.) ايضا عليها دلالة تواطى اذ كان من المستحيل ان يكون لمقولة الجوهر ولمقولات الاعراض جنس يقال عليها بتواطى اذ كانت فى غاية التباين ولو كان ذلك كذلك لكان مدركا شخص ذلك العرض بالحس كالحال فى سائر مقولات الاعراض التى لها وجود وان لم يكن نفس

40. واذا كان ذلك كذلك فلم يبق الا ان يدل عليها دلالة تقديم وتاخير واذا وضع الامر هكذا فليس يدل على شىء اكثر من ذوات المقولات اذ كانت هذه نسبة بعضها الى بعض او يلزم ان توجد فى المقولات مقولات اخر حيث تكون نسبة العرض الذى فى الكم الى العرض الذى فى الجوهر نسبة الكم الى الجوهر ففى المقولات مقولات اخر وذلك الى غير نهاية وذلك محال واذا كان ذلك كذلك فلم يبق ان يكون الموضوع للواحد المطلق الا الواحد الموجود فى مقولة مقولة والذى يشكك فى هذا هو ان يقال الكيف يعتقد فى الواحد والعدد انه فى مقولة الكم ثم يعتقد انه موجود فى كل واحد من المقولات على انه من المقولة نفسها لا امر زائد عليها

والوضع كان مبدا الكثرة العددية وكانت الكثرة العددية ايضا داخلة تحت مقولة الكم واما اذا انقسم الى الاشياء التى يقال فيها انها واحد باطلاق انتظم جميع احاد المقولات العشر وتكون الكثرة ايضا بهذه الجهة من لواحق المقولات العشر هذا اذا فرضنا ان الموضوع للواحد المطلق ليس شيا اكثر من المقولات العشر اعنى الوحدات الموجودة فى المقولات العشر وهى التى عددنا كما ان الخط الذى يذكر فيه التعاليمى ليس شيا اكثر من الخط الذى يوجد فى الاجسام فانه لا يخلو ان يكون الموضوع للواحد العددى او شيا مشتركا للمقولات العشر كلها كما يقول ابن سينا واما ان يكون شيا مفارقا كما كان يرى كثير من القدماء فى طبيعة الواحد انها امور مفارقة فاما هذا القول فسيتكلف ابطاله ارسطو فيما بعد فى الجزء الاخير من هذا العلم

39. واما ما يقوله ابن سينا من ان الموضوع للواحد هو امر زائد على جميع المقولات وانه انما يدل به ابدا وعلى كل حال على عرض موجود فى المقولات كلها فانه من المستحيل لانه ان كان انما يدل به ابدا وعلى كل حال على امور خارجة عن ذات الاشياء التى يقال عليها فلا يكون هنا واحد بالجوهر لا بالشخص ولا بالمعنى الكلى اعنى بالصورة وكذلك فى جميع المقولات فيكون الواحد عارضا للمقولات العشر على انه امر خارج عنها مشترك لجميعها فهذا قول بين السقوط بنفسه وقد يظهر ذلك مما اقول وذلك ان الواحد بالمعنى الكلى اذا انزل انه

وضع وهذا هو مبدا العدد وليس بعدد ومن قبل تحديد هذا الواحد الذى فى الكمية قيل فى سائر ما يقال عليه اسم الواحد انه واحد كما ان من قبل الكثرة العددية قبلت الكثرة على سائر الاشياء الكثيرة واما ان الواحد الذى هو مبدا العدد مما هو فى موضوع فبين ولذلك قيل فى حد الوحدة انها التى يقال بها فى الاشياء انها واحد واما ان التعاليمى يجرد هـذا المعنى من الموضوع الشخصى وينظر فيه على حدة كما يجرد الخط والسطح والجسم فذلك ايضا من بين بنفسه

37. وهذا هو الفرق بين نظر صاحب هذا العلم فيه ونظر التعاليمى وذلك ان صاحب هذا العلم ينظر فيه من حيث هو واحد كم او واحد جوهر والتعاليمى انما ينظر فيه من حيث هو واحد فى الكم فقط مجردا عن الموضوع كما ان صاحب العلم الطبيعى ينظر فى الخط والسطح من حيث هما نهاية جسم طبيعى والتعاليمى ينظر فيهما من حيث هما خط وسطح فقط فاذا كان ذلك كذلك فالواحد والكثرة مما ينظر فيهما صاحب هذا العلم وصاحب التعاليم الا ان نظرهما فى ذلك بجهتين مختلفتين على جهة ما تنظر الصنائع المختلفة فى الموضوع الواحد

38. ولما كان الواحد بالعدد اذا اخذ بما هو واحد لم تظهر حاجته الى الموضوع وكان داخلا تحت مقولة الكم من هذه الجهة فقط وذلك هو احد معنى الشىء المشار اليه مجردا من الانقسام فى الكمية والكيفية

لا ينقسم فى جنس جنس مثال اللون الابيض فى الالوان والبعد الطنينى فى الالحان والحرف المصوت وغير المصوت فى الالفاظ ومثل الواحد فى الكمية وهو الذى لا ينقسم فيها وكل واحد من هذه الاجناس وكما ان فيها واحد اولا كذلك فيه ايضا عدد والعدد الذى فى الكمية هو الذى ينظر فيه صاحب التعاليم ومن هنا يلوح ان الواحد يقال على المقولات العشر وكذلك العدد وليس الواحد الذى هو مبـدا الكمية المنفصلة هو الواحد المقول بتقديم وتاخير على جميع الاجناس ولا الذى فى الكمية هو العدد الموجود فى جنس على ما سيظهر بعد وحد الواحد المطلق هو ان يقال فيه انه مكيال العدد وانه غير منقسم بنحو من انحاء الانقسامات والواحد العددى هو المشار اليه فى الذهن الغير منقسم فيه الى كمية وانه مرادف لاسم الموجود وانما يختلفان فى الجهة فقط وذلك انه متى اخذت الماهية من جهة ما هى غير منقسمة كانت واحدة واذا اخذت من حيث هى ماهية فقط سميت ذاتا وموجودا

36. واذا كان هذا كله (102) كما قلنا فليت شعرى ما هذا الواحد الذى هو مبدا العدد واى وجود وجوده فانه اذا تبين لنا ما هو تبينت لنا ماهية العدد اذ كان العدد انما يحدث بتكريره فنقول ان الواحد فى العدد هو الشىء المشار اليه فى الذهن غير منقسم فيه الى كمية ولا كيفية ولا وضع وانما زدنا فى الحد ولا وضع لان النقطة غير منقسمة فى الكمية والكيفية لاكنها ذات

وجدت هذه صادقة على ما من شان الامور التى تقال بتقديم وتاخير ومن هذه الجهة انتفى الشر الذى هو الكذب عن الاشياء الغير المحسوسة واستفادت الخير الذى هو الصدق دائما

34. فاذ قد قلنا فى القوة والفعل وفى لواحقهما فلنقل فى الواحد والكثرة وفى لواحقهما فنقول ان الواحد يقال على الانحاء التى تقدم ذكرها وهى بالجملة ترجع الى معنيين احدهما الواحد بالعدد والثانى الواحد بالمعنى الكلى والواحد بالمعنى الكلى ينقسم كما قيل الى الواحد بالنوع والواحد بالجنس وسائر ما عدد قبل وكذلك الواحد بالعدد يقال على المتصل اولا ثم ثانيا وعلى التشبيه على الملتحم ثم على المركب ثم على المرتبط وقد يقال الواحد بالعدد على الشخص المشار اليه الذى لا ينقسم بما هو شخص نوع ما مثل زيد وعمرو وهذا احرى ما قيل عليه واحد بالعدد وبالجملة فانما يقال الواحد بالعدد على كل ما انحاز بذاته وانفرد عن غيره اما بالحس واما بالتوهم واما بذاته واشهر الانحياز هى الانحيازات الحسية ومن هذه انحيازات الاشياء باماكنها ثم باغشيتها والانحيازات الوهمية مشهورة وبهذا تقدر الاطوال وبالجملة الكم المتصل واما انحيازات الاشخاص بذواتها فبعيد عن الشهرة وابعد من ذلك انحيازات الاشياء بماهياتها المعقولة وهو الذى يقال عليه اسم الواحد بالصورة

35. وقد يقال الواحد بمعنى حقيقى بسيط وهو الذى

المشار اليه قد يتركب فيوجد فيه الزوايا المعادلة لقائمتين وقد ينفصل فيعود الصادق فيه كاذبا من ذاته ولذلك ما قيل ان مقابل الصادق منها فى حين صدقه كاذب ممكن

32. واما الاشياء التى .v .101 تركيبها دائما وانفصالها دائما فهى الامور الكليات من حيث ينسب بعضها الى بعض فان من هذه الجهة تلفى الضرورة للاشياء المتغيرة مثال ذلك ان الزوايا المعادلة لقائمتين بما هو معادلة لقائمتين انما تلفى ابدا مركبة فى المثلث والمثلث ضرورة فى الشكل وكذلك النطق انما يلفى ضرورة فى الانسانية والانسانية فى الحيوانية والحيوانية فى التغذى والتغذى فى الجسم واما الزوايا المعادلة لثلاث قوائم فتلفى ابدا منفصلة عن المثلث وكذلك النطق يلفى ابدا منفصلا عن الحمار والفرس ولذلك ليس فى هذه كذب الا من جهة الغلط وهو ان يعتقد فيما هو مركب انه منفصل او فيما هو منفصل انه مركب

33. والفعل فى هذه والدوام انما هو من حيث هى معقولة لا من حيث هى موجودة والا كانت الكليات مفارقة وهذا هو الذى لم يتميز للقائلين بالصور بل ان نسب اليها هذا الوجود خارج الذهن فينسب من جهة ما فيها قوة على ذلك فانه لو لم يكن فيها استعداد لذلك لكان ما يعقل من ذلك باطلا ولهذا ما كان الصدق يقال على الاشياء الموجودة خارج الذهن فعلا دائما وعلى هذا بتقديم وتاخير وكون تلك صادقة هو السبب فى ان

ضرورة اشرف من القوة ولما كان العدم الذى هو الشر لسببه القوة فالاشياء التى ليس فيها قوة ليس فيها شر البتة اذ ليس لها عدم ولا ضد وهذه الاشياء هى التى الخير فيها الذى هو الصدق دائما على كل حال اعنى ان الصادق فيها ليس يستحيل فى وقت ما كاذبا على ما من شانه ان يعرض فى الامور التى توجد تارة قوة وتارة فعلا لاكن قد يعرض فى هذا الخير وذلك انه ان كان الصادق دائما انما يوجد فى الامور الموجودة فعلا دائما فاذا لا برهان فى الاشياء الموجودة تارة فعلا وتارة قوة واذا لم يكن فى هذا برهان فلا سبيل لنا ايضا الى علم الاشياء الموجودة فعلا دائما اذ كانت المعرفة الضرورية انما تحصل بالذات عن امور ضرورية ونحن انما نترقى الى معرفة تلك من هذه

31. فنقول ان القول الصادق اما ان يكون ضرورة موجبا او سالبا والايجاب ليس شيا اكثر من تركيب بعض الاشياء مع بعض والسلب ليس شيا اكثر من انفصالها فان كان هنا اشياء ليس يمكن فيها ان تتركب فالسلب فيها صادق ابدا وكذلك ان كان هنا اشياء مركبة دائما اعنى انها لا يمكن ان توجد بغير ذلك التركيب فالايجاب فيها ضرورة دائما وان كان هنا اشياء يمكن فيها الامران جميعا اعنى ان تركب حينا وتنفصل حينا فهذه ليس الصدق فيها دائما وهو بين ان هذين الصنفين موجودان بهذه الحالة اما الاشياء التى تتركب حينا وتنفصل حينا فهى الاشياء الجزئية وذلك ان هذا المثلث

بالامور التى توجد تارة قوة وتارة فعلا فمن جهة تبديل الاوضاع التى تعرض لها وبالجملة من جهة النقلة فى المكان

29. فانظر كيف تلطفت العناية الالاهية لاتصال الوجودين احدهما بالاخر فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحض هذا النوع من القوة اعنى القوة التى تكون فى المكان حتى التام بذلك هذا الارتباط بين الموجود الازلى والفاسد ولهذا كله لسنا نتخوف على هذه الحركة ان تفسد وقتا ما ولا ان تقف على ما يراه قوم اذ كان ليس فى تحريكها قوة اصلا ومن لم يقل بحركة دائمة لم يمكنهم ان يوفوا السبب فى كون البارى تعالى وهو ازلى فاعلا للعالم بعد ان لم يفعل فانه يلزمهم ضرورة ان يكون فاعلا بالقوة قبل ان يفعل وكل ما هو بالقوة فانما يصير الى الفعل بمحرك وبالجملة بفاعل هو اقدم منه اذ كان خروج القوة الى الفعل تغير وكل تغير فعن مغير وهذا كله ظاهر اذ تحقق بالاصول الطبيعية

30. فاذ قد تبين ان الفعل اقدم من القوة بالسببية فلننظر ايهما اقدم بالفعل والجودة فنقول ان الرداءة انما توجد ضرورة فى العدم او فى احد الاضداد الذى يعرض له عدم ضده مثل السقم الذى وان كان وجودا ما فانه انما كان شرا من جهة انه عدم الصحة ولما كانت القوة انما هى على المتقابلين معا كانت من حيث هى قوة غير موجودة خيرا محضا بل مشوبة وايضا فان القوة انما يقال فيها انها خير او شر بالاضافة الى الفعل فالفعل

الواقعة فيها هنا وقد يمكن ان يتبين هذا هنا ببيان عام فنقول ان كلما يوجد بالقوة شيا ما اعنى محركا او متحركا فقد يمكن فيه ان يوجد والا يوجد اذ كانت طبيعة الامكان والقوة هذا من شانها ونقول فى الشىء انه ضرورى اذا لم يزل ولا يزال ولم يمكن فيها اصلا ان لا يوجد ولا كان فيه قوة على ذلك وذلك انه ليس يرى احد ان فى المثلث قوة على ان تكون زواياه مساوية لاربع زوايا قائمة واذا كان ذلك كـذلـك فالطبيعتان مختلفتان ومن قال ان الضرورى ممكن فقد قال بتغير الحقائق ولزمه ذلك فى رايه هذا اعنى الا يكون ضروريا فاذا كان هذا كله كما قلنا فالفعل ضرورة قبل القوة بجميع وجوه القبل

28. وقد يلحق هاهنا شك وهو كيف تكون الاشياء الازلية مبادى (101) للاشياء الفاسدة فان الاشياء التى هى دائما فعل يلزم ضرورة ان يكون فعلها دائما والا كان فيها وجود بالقوة واذا كان ذلك كذلك فمعلولاتها موجودة دائما لان الاشياء التى من شانها ان توجد حينا وتفقد حينا يلزم ضرورة ان يكون محركها بهذه الحال اعنى ان يحرك والا يحرك لاكن هذا الشك ينحل بما تبين فى العلم الطبيعى من امر حركة النقلة السرمدية وذلك ان هذا الوجود للحركة هو كالمتوسط بين الفعل المحض والاشياء التى توجد تارة قوة وتارة فعلا اما شبهها بالامور الموجودة بالفعل فمن جهة الازلية الموجودة فيها فى الجوهر وانها ليس فيها قوة على الفساد واما شبهها

ان الزمان قائم بذاته وغير معلول وهذا مما لا يقولون به وهذا كله اليق بالجزء الثالث من هذا العلم فلنرجع الى حيث كنا

26. فنقول انه قد يظهر ايضا ان القوة غير متقدمة بالزمان على الفعل من جهة ان القوة لا يمكن فيها ان تتعرى عن الفعل على ما تبين من امر المادة الاولى وايضا فى كثير من الاشياء انما توجد القوة فيها على اشياء اخر من جهة ما فيها فعل ما من ذلك الذى هى قوية عليه مثال ذلك المتعلم الذى هو عالم بالقوة فانه انما يصير الى المرتبة الاخيرة من العلم من جهة ما عنده علم ما والا لزم شك مانى المذكور فى الاول من انالوطيقى الاخيرة وايضا ان كانت الاشياء الابدية وهى التى ليس يشوبها قوة اصلا متقدمة على الاشياء الفاسدة وهى التى يخالطها القوة فمن البين ان الفعل اقدم من القوة فاما ان الامور الازلية ليس يشوبها القوة المطلقة اعنى التى تكون فى الجوهر فذلك قد تبين فى السماء والعالم وكذلك القوة على التغذى والنمو وعلى الاستحالة الانفعالية واما القوة فى المكان والاستحالة الوضعية فلم يتبين بعد امتناعها بل تبين وجودها ولكن على حال فتبين هنالك من امر القوة فى المكان ان هنالك فعلا متقدما عليها ليس فيه قوة من القوى اصلا

27. فهذا هو القول فى هذه الاشياء بالبيانات الخاصة فان كثيرا من مطلوبات هذا العلم بل جلها يتبين اذا حور عليها مما تبين فى العلم الطبيعى وتنحل الشكوك

بالزمان عارض عرض للاشياء الجزئية المتكونة الفاسدة وذلك انه لو كان ذلك للاسباب الفاعلة بالذات لما كان يوجد هنا سبب ازلى اصلا واذا لم يوجد الازلى لم يوجد الكائن الفاسد ضرورة على ما تبين فى العلم الطبيعى وايضا فانه من البين ان الاسباب انما تعطى بالذات واولا ذات المسبب

24. فاما هل يلزم فيها ان تتقدم بالزمان المسبب فليس ذلك ظاهرا فيها كما يرى ذلك كثير من المتكلمين بل يلزم عن وضع ذلك هذه المحالات التى ذكرنا اعنى الا يوجد هنا شىء حادث فضلا عن ازلى وذلك انا متى فرضنا الامر على هذا امكن فى الاسباب ان تمر الى غير نهاية فلا يوجد هنا سبب اول واذ لم يوجد الاول لم يوجد الاخير فمتى فرضنا اذا اسباب جملة العالم متقدمة عليه بالزمان كتقدم اسباب اجزاء العالم الكائنة الفاسدة عليها لزم ضرورة ان يكون هذا العالم جزا من عالم اخر ومر الامر الى غير نهاية او نضع ان هذا العالم انما هو فاسد بالجزء لا بالكل

25. ولذلك يلزم من يضع هذا الوضع هذه المحالات ومحالات اخر غيرها كثيرة وهذا كله انما لزمهم من جهة اشتراكهم فى الفاعل ان يكون متقدما بالزمان ولا بد ولذلك اذا سئلوا كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان تامت روسهم لانهم ان قالوا بغير زمان فقد اقروا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان وان قالوا بزمان عاد السوال عليهم فى ذلك الزمان او يقولون

الجزئية تتقدم عليها بهذين المعنيين اعنى بالزمان والسببية حكموا بذلك على اجزاء العالم حكما كليا

22. وهو مما يبين اذ تومل الامر فيهما حق التامل ونظر فيهما من حيث هما كبائع ان الفعل متقدم بهذين المعنيين على القوة وذلك انه قد تبين فى العلم الطبيعى ان كل متغير فله مغير وذلك فى اصناف التغيرات الاربع فان القوة يظهر من امرها انها ليس فيها كفاية ان تخرج الى الفعل بذاتها امـا التغيرات الثلاث اعنى التى فى الجوهر والكم والكيف فالامر فيها بين اذ كان المحرك فيها والفاعل من خارج واما التغير الذى فى المكان ففى امره تدبير وقد لاح الامر فى ذلك فى السابعة والثامنة من السماع فهذا احد ما يظهر منه ان الفعل متقدم على القوة بالسببية وبالزمان وقد يظهر ايضا من امر القوى الجزئية ان القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فهى متاخرة بالسببية وذلك ان الفعل هو كمال القوة والذى من اجله القوة وهو السبب الغائى لها فانه ليس يمكن ان تمر الكمالات الى غير نـهايـة وسنبين هذا فيما بعد

23. واذا كان ذلك كذلك فالفعل متقدم على القوة من جهة انه سبب فاعل وغاء والسبب الغائى هو سبب الاسباب اذ كانت تلك انما توجد من اجله وهذا التقدم هو الذى ينبغى ان يعتبر فان التقدم الزمانى سواء كان بالقوة او بالفعل هو موجود للمتقدم عليه بالعرض اعنى ان كون اسباب الشىء متقدمة (v. 100) على الشىء

من جهة ان الفعل فى هذه الاشياء موجود بحال ما وهنالك مطلقا والشىء الذى يوجد فى جنس ما مطلقا هو السبب فى وجود ما يوجد فيه بحال ما كما قلنا غير ما مرة مثال ذلك ان النار وهى التى يقال عليها باطلاق حارة هى السبب فى وجود الحرارة فى موجود موجود وهذه المقدمة كثيرا ما تستعمل فى هذا العلم وهى مبدا عظيم من مباديه البينة بنفسها فينبغى ان ترتاض فى تصوره حتى يقع به اليقين ولذلك ما صادر عليه ارسطو اعنى وضعه وضعا فى المقالة الاولى من كتابه فى هذا العلم

21. واذ قد تبين ما هى القوة والفعل ومتى يكون كل واحد من الاشياء الجزئية بالقوة ومتى ليس يكون وتبين كيف نسبة القوى بعضها الى بعض ونسبة الفعل فقد ينبغى ان ننظر فى امرهما اى يتقدم على صاحبه اعنى هل تتقدم القوة على الفعل او الفعل على القوة وقد قلنا فيما سلف ان المتقدم يقال على وجوه احدها المتقدم بالزمان والثانى المتقدم بالسببية وهذان المعنيان من سائر ما يقال عليه المتقدم هما المطلوبان هنا فى القوة والفعل فنقول ان جل القدماء الذين كانوا قبل ارسطو بل كلهم كانوا يرون ان القوة متقدمة على الفعل بالزمان وبالسببية ولهذا قال قوم بالخليط وبالاجزاء التى لا تتناهى وقوم بالحركة الغير منتظمة وانما قادهم الى ذلك انهم لم يشعروا من المبادى الا بالمبدا الهيولانى وايضا فيشبه انهم لما راوا قوى الاشياء

يوجد فيه اكثر من فعل واحد ولذلك ما كان بين هذين الطرفين لم نقل فيه انه قوة محضة ولا فعل محض

19. مثال ذلك ان المادة الاولى هي السبب الاقصى في ان توجد سائر موضوعات الانسان قوية عليه كالقوة التي عليه في الاسطقسات ثم في البر ثم في الدم ثم في اللحم ثم في جزء جزء من اجزاء النفس وكذلك الفعل الاخير في موجود موجود هو السبب في ان يوجد فيه سائر الاشياء الموجودة فيه بالفعل (100) مثال ذلك النطق فانه احد الاسباب في وجود الحيوانية اذ كانت الحيوانية لا توجد مطلقة بل انما توجد حيوانية ما وكذلك الحيوانية احد اسباب المغتذي اذ كان لا يوجد الجسم المغتذي مطلقا وانما يوجد مغتذيا ما وبالجملة فيوجد لكل فعلين احدهما الى الاخر من هذه نسبة الصورة البسيطة الى الهيولى الاولى وكما ان الهيولى الاولى لا توجد الا بالصورة لانها لو وجدت بغير صورة لكان ما لا يوجد موجودا كذلك كل واحد من اي فعلين وجدت بينهما هذه النسبة حاله هذه الحال

20. ومن هنا يظهر ان القوة لاحق للهيولى وظل لها وان كانت تقال بتقديم وتاخير وكذلك يظهر ان الفعل لاحق من لواحق الصورة وظل لازم لها وان كان يقال بتقديم وتاخير ومتى تبين ان هاهنا صورا موجودة فعلا محضا دون ان يشوبها قوة اصلا فمن البين انها السبب في وجود هذه المشوب فعلها قوة اي قوة كانت اعني قوة التغير في الجوهر او في سائر التغايير وذلك يلزم

لا باسم هوهو على ما جرت به عادة اليونانيين فانهم كانوا لا يقولون الصندوق انه خشب بل خشبي اذ كان الخشب هو الصندوق بالقوة القريبة واما الموضوع البعيد فلم يشتق منه اسم الشيء فكانوا لا يقولون في صندوق انه ارضي ولا مائي لاكن تفهم الموضوع القريب بهذا النحو من التعليم ساقط في زماننا اذ كانت هذه الدلالة لا توجد في لغتنا وانما يظهر ذلك في اللسان العربي في الاعراض والفصول فانهم لا يقولون ان بعض الحيوان هو نطق ويقولون ناطق ومن هنا يظهر ان الصورة غير الموضوع وكذلك لا يقولون الجسم بياض ويقولون ابيض واما الاجناس فقد يحملونها على الانواع مدلولة عليها بالاسماء التي هي مثل اول فيقولون الصندوق خشب والانسان حيوان

18. واذا كان هذا هكذا ولاح ان الاشياء الجزئية مولفة مما بالقوة وما بالفعل وكانت القوى لاكثر الاشياء اكثر من قوة واحدة فمن البين ان لها اكثر من موضوع واحد ولما كانت الموضوعات انما توجد من جهة ما هي بالفعل ففي الشيء ايضا اكثر من فعل واحد لكن لما كان لا يمكن ان يمر الامر في الطرفين الى غير نهاية على ما سيظهر بعد وما قد لاح في العلم الطبيعي فمن البين ان الموضوع الاخير هو الموجود بالقوة المحضة وانه السبب في ان تستفيد سائر الموضوعات القوة اذ هذا شان الاشياء التي تقال بتقديم وتاخير مع الشيء الذي تنسب اليه وكذلك الفعل الاخير في موجود هو السبب في ان

يخرج الى الفعل كقولنا ان المنى انما هو انسان بالقوة اذا وقع فى الرحم ولم يلق الهواء من خارج حتى يبرد ويتغير وعلى هذه الحال الامر فى الاستعدادات الصناعية فانه ليس كل مريض باريا بالقوة بل وان يكون بالحالة التى يمكن فيـها برء فالقوة القريبة ضرورة تحتاج الى امرين وحينئذ توجد وهو وجود الموضوع القريب والحالة التى هو بها قوى وعند حصول هذين الامرين وتوافى الاسباب الفاعلة وارتفاع العوائق عنها يكون خروج الشيء الى الفعل ضرورة

16. ويخص هذه القوى القريبة ان المخرج لها الى الفعل والمحرك انما يكون ابدا من نوع واحد من محرك واحد بلا عدد وبخاصة فى الامور الطبيعية مثال ذلك ان القوة التى فى الدم لان تصير لحما انما يخرجها الى الفعل محرك واحد فقط وهى القوة الغاذية التى فى الاعضاء واما القوة التى فى الخبز لان يكون لحما فهى تحتاج فى ذلك الى اكثر من محرك واحد كالفم والمعدة والكبد والعروق وابعد من ذلك القوة التى فى الاسطقسات لان تكون لحما فانها تحتاج فى ذلك مع هذه المحركات الى الاجرام السماوية وكثير من الاشياء التى تغذوا يحتاج فيها مع المحركات الطبيعية الى محركات صناعية اكثر من واحد كالحال فى الخبز الذى يتعاوره اكثر من صناعة واحدة

17. وقد يتصور الموضوع القريب للشيء الـذى فيه القوة فانه الشيء الذى يسمى المتكون منه باسم مشتق

عظيم من مبادى الصنائع النظرية والغلط فيه سبب لاغاليط كثيرة وهو بالجملة اقوى الاسباب فى ان يفضى الى السفسطة وهولاء القوم من اهل زماننا ينفون ان يكون للانسان استطاعة وقدرة وعلى هذا فتبطل الحكمة العلمية وتبطل الارادات والاختيارات وجميع الصنائع الفاعلة لاكن هولاء القوم كما قلنا غير ما مرة ليس يقولون بهذه الاشياء لان النظر اداهم اليها بل ليصححوا بها امورا بنوا اولا على صحتها واصطلحوا مع انفسهم عليها فهم يطلبون تزييف ما يعاندها واثبات ما يعاضدها

14. وقد خرجنا عن ما نحن بسبيله فلنرجع فنقول اما اذ قد لاح ما هى القوة والفعل فلنقل متى يكون كل واحد من الجزئيات بالفعل ومتى لا يكون فانه لا يكون اى شىء اتفق بالقوة اى شىء اتفق وهو من الظاهر ان القوى منها قريبة ومنها بعيدة واذا كان ذلك كذلك فالموضوعات منها قريبة ومنها بعيدة والقوة البعيدة ليس تخرج الى الفعل الا بعد حصول القوة القريبة بحصول الموضوع الاخير ولذلك اذا قيل ان شيا موجودا بالقوة فى شىء وتلك القوة بعيدة فانما يقال ذلك بتجوز كقولنا ان الانسان موجود بالقوة فى البر وابعد من ذلك فى الاسطقسات (99. v.) بل انما الانسان موجود بالقوة على الحقيقة فى دم الطمث والمنى وهذه هى القوة القريبة التى تكون فى الموضوع الاخير القريب

15. وليس تاتى هذه القوة فى هذا الموضوع باى حالة وجد بل وان يكون بالحالة التى هو بها ممكن ان

لا متناه موجود بالقوة كما نقول فى الحركة انها غير متناهية بالقوة وفى الزمان لان الغير متناه لا يخرج الى الفعل بما هو غير متناه حتى يفارق القوة بل معنى ذلك ان الفعل فيه مقترن بالقوة ابدا وقد لخص ذلك فى السماع الطبيعى فان كثيرا ما تبين فى ذلك الكتاب يتاخم هذا العلم

12. واذا كان هذا هكذا ولاح ما هى القوة والفعل فبين انهما انما يوجدان اولا فى الجوهر وثانيا فى سائر المقولات التى هى الكمية والكيفية والاضافة والاين والمتى ولع وان يفعل وان ينفعل سواء كان انفعال الشىء من مبدا فى ذاته كالحال فى الامور الطبيعية او من خارج كالحال فى القوى التى تقدم ذكرها وكذلك يعنى ايضا بان يفعل كل ما يفعل فى ذاته او فى غيره وذلك ان القوة التى فى دم الطمث ليكون منه انسان متقدمة على القوة التى فيه لان يكون منه نحوى وذلك ان الاستعداد القريب لقبول النحو انما يحصل بعد حصول صورة الانسان

13. وقد كان فى قديم الدهر وفى زماننا هذا قوم يجحدون وجود الامكان متقدما للشىء الممكن بالزمان وقد كانوا يجعلون الممكن مع الفعل وهولاء برفعهم طبيعة الممكن اصلا يلزمهم ان يكون الممكن ضروريا والضرورى ممكنا لكن اهل زماننا يضعون الامكان من قبل الفاعل فقط وسنعدد المحالات اللازمة لهولاء القوم عند التكلم فى مبادى الصنائع الجزئية فان هذا مبدا

كباعهما ضرورة ان يوخذ كل واحد منهما فى تصور صاحبه فليس يوخذ من جهة ان احدهما متقدم على الاخر على جهة ما توخذ اسباب الشىء فى تصوره اذ كان لا واحد من المضافين سببا للاخر وانما هما فى الوجود (99) معا ولذلك كان يقترن مع تصور احدهما تصور الاخر وانما كان يلزم ما قاله ابن سينا لو كان كل واحد منهما يوجد فى تصور صاحبه من جهة ما هو متقدم عليه فى الوجود واعرف فى التصور فكان يلزم ان يوجد الشىء فى تصور نفسه وليس الامر كذلك بل هما فى الوجود والمعرفة معا والسبب فى ذلك ان هذه المقولة هى شىء تفعله النفس فى الموجودات ولو لم تكن نفس لم تكن اضافة كما لو لم تكن نفس لم تكن نسبة فهذه النسبة اذا تصور بها احد موضوعيها كان من ضرورة ذلك تصور الموضوع الاخر لها اذ كان قوامها فى الوجود انما هو بذينك الموضوعين

11. واذا صح هذا فالفعل هو ان يكون الشىء موجودا لا على الحال الذى نقول فيه انه موجود بالقوة وهذا العدم يفهم على ضربين أحدهما ان يكون رفع الشىء عما شانه ان يوجد له فى وقت اخر وقد وجد له وهذا يكون فى الاشياء التى توجد تارة فعلا وتارة قوة والثانى رفع الشىء عما شانه ان يوجد لغيره وبهذا العدم يتصور الفعل فى الامور الازلية والقوة هى الاستعداد الذى فى الشىء والامكان الذى فيه لان يوجد بالفعل وليس هذا المعنى من القوة هو معنى قولنا ان

والاختيار ان تفعل ولا بد اذا لاقت مفعولاتها لانه لو كان ذلك كذلك لفعلت الضدين معا اذ كان فى طباعها فعلهما او تتمانع فلا تفعل اصلا ومن هنا يظهر ان الذى رجح فعل احد الضدين قوة اخرى وهى المسماة شوقا واختيارا اذا اقترن لهذه القوة قوة الاجماع على ما تبين فى كتاب النفس

8. واذا كانت القوى الفاعلة والمنفعلة هذه اصنافها فبين ان جودة الفعل والانفعال ورداءتهما تابع لهذين وذلك إن ما كان جيد الفعل او الانفعال يكون فاعلا ومنفعلا وليس ينعكس هذا حتى يكون ما كان فاعلا او منفعلا جيد الفعل او الانفعال

9. فاذ قد تبين ما هى القوة التى تقال على الاشياء المحركة والمتحركة فلنقل فى المعنى الذى يقال عليه اسم القوة بتقدير وهو الذى يدل عليه بقول ممكن وليس يظهر هذا المعنى من سائر ما يقال عليه اسم القوة الا بتحديد الفعل فان القوة والفعل مع انهما متقبلان هما من المضافين وكل واحد من المضافين انما يتصور بالاضافة الى صاحبه فانه ليس ينبغى ان نطلب الحد فى جميع الاشياء على وتيرة واحدة فانه ليس لكل الاشياء اجناس وفصول بل بعض الاشياء تحد من مقابلاتها وبعض لمعقولاتها وبعض بافعالها وانفعالاتها وبالجملة بلوازمها

10. وليس الدور الذى يقول ابن سينا انه يلحق فى تحديد هذه الاشياء بشىء فان المضافين يلزم من

البناء والسبب فى ذلك ان الصحة انما يلتئم وجودها بالصناعة والطبيعة ولذلك هذه الصنائع انما لها ان تفعل فقط ثم تنتظر حصول الغاية عن محرك لا محرك باختيار واما البيت وما اشبهه فان جميع ما به يلتئم وجوده حادث عن الصناعة وراجع الى الاختيار

5. ولان هذه القوى الفاعلة منها ما هى فى ذوات النفوس ومنها ما ليست فى ذوات النفوس فبعضها اذا فاعلة بالطبع وبعضها فاعلة بشوق واختيار وهذه منها ما هى ذوات نطق ومنها ما لا نطق لها فالتى لا نطق لها ولا شوق يخصها انها انما تفعل بالذات احد الضدين فقط كالحار يسخن والبارد يبرد وليس لها قوة الا على احدهما فقط واعنى بقولنا هنا لا قوة العدم الذى هو رفع الشىء عما شانه ان يوجد لغيره

6. واما التى تفعل بالشهوة والاختيار فان لها قوة على فعل ايهما شاءت من الاضداد ولذلك كانت الصنائع الفاعلة معرفة الاضداد فيها لعلم واحد مثال ذلك صناعة الطب فان لها معرفة الصحة والمرض الا ان معرفة احد الضدين هو المقصود فيها بالذات واما الضد الاخر فبضرب من العرض اذ كان ليس مقصود هذه الصنائع ان تفعل الضدين مثال ذلك صناعة الطب فانها ليس تعلم المرض لتفعله وهى تعلم الصحة لتفعلها وتحفظها

7. ويخص ايضا القوى الطبيعية انها اذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار كالنار اذا لاقت الخشبة فانها تحرقها ولا بد وليس يلزم فى الاشياء التى تفعل بالشوق

يقوى على ذلك كذا وما كان من تلك المعانى ليس مشتركا اشتراكا محضا بل كانت تنسب الى مبدا واحد فينبغى ان ننظر فيها ايضا هنا فانها الجهة التى بها تكون الاشياء الكثيرة موضوعة لهذا العلم على ما سلف من قولنا

3. واحد الاشياء التى يدل عليها بالقوة لهذا الوجه صنفان احدهما القوى الفاعلة فى غيرها وهى وان كان يعرض لمثل هذه القوى ان تفعل فى ذاتها لكن ذلك بالعرض مثل الطبيب يبرى نفسه واما الطبيعة والقوى الطبيعية فالامر فيها بالعكس اعنى ان فعلها بالذات انما هو فى ذاتها والصنف الثانى القوى المنفعلة وهى التى شانها ان تنفعل من غيرها بما هو غير لا التى تنفعل من ذاتها كالحال فى الطبيعية بل التى ليس فيها قوة اصلا ان تنفعل من ذاتها بل من غيرها بما هو غير وخارج عن المنفعل وقولنا التى ليس فيها قوة على ان تنفعل من ذاتها (98, v.) انما تدل بين اصناف العدم على العدم الطبيعى الذى هو رفع الشىء عما شانه ان يوجد فى غيره لا العدم القسرى الذى هو رفع الشىء عما شانه ان يوجد فيه وقد فصلنا على كم وجه يقال العدم فيما سلف

4. وقد يسال سائل فيقول ما بال بعض القوى التى شانها ان تنفعل من غيرها قد تنفعل من ذاتها مثل الصحة التى قد تكون عن الطب ومن ذاتها وبعض لا يمكن ذلك فيها مثل البيت فانه لا يكون الا عن صناعة

المقالة الثالثة

1. واذا قلنا فى انواع الوجود المحسوس وفى مباديها التى هى بها محسوسة وعرفنا كيف نسبة بعضها من بعض فى الوجود فقد ينبغى ان نسير الى القول فى الامور التى تتنزل منها منزلة اللواحق وان كان لا يذهب عنا ان النظر فى الواحد وانواعه وان جعلناه فى هذا القسم انه من القسم الاول اذ كان الواحد يستعمل فى هذه الصناعة مرادفا للموجود لاكن من جهة ما الواحد مقابل الكثرة والكثرة يلحقها ايضا لواحق فله ايضا مدخل فى هذا الجزء بوجه ما ولذلك جعلنا الفحص عنه هنا مع الفحص عن لواحقه وقد فعل ذلك ارسطو فى المقالة التاسعة اعنى انه افردها بالفحص عنه وعن لواحقه ولنبدا من القول فى القوة والفعل ونعرف ما هى القوة الحقيقية

2. فنقول ان اسم القوة يقال على اشياء كثيرة على ما فصلنا فيما تقدم الا ان ما كان يقال عليه اسم القوة باشتراك الاسم فينبغى ان نطرحه كقولنا ان ذلك كذا

مستقيمة بضرب من اشتراك الاسم اذ كانت طبيعة الميل مختلفة فيها غاية الاختلاف وذلك ان الميل الموجود فى البسائط هو وجود صور متضادة فى المادة الاولى بتوسط وجود الابعاد المشتركة ولـذلـك كانت صورتها منقسمة بانقسام الهيولى ومعنى الميل فى الجرم السماوى هو وجود صورة غير متضادة فى هيولى غير منقسمة بالابعاد وليس من شانها ان تخلع الصورة ولا فيها امكان ذلك ولا لها قوام بالهيولى على انها منقسمة بانقسامها على ما تبين فى العلم الطبيعى

81. واذا كان هذا كله كما وصفنا فمن البين ان الجسم الذى تنظر فيه التعاليم غير الجسم الطبيعى وذلك ان التعالمى انما يـنـظـر فى الابعاد مجردة من الهيولى واما الطبيعى فانما ينظر فى الجسم المركب من المادة والصورة من جـهـة ما عرضت له الأبعاد او فى الابعاد من جهة ما هى فى مثل هذا الجسم على شان العلمين ان ينظرا فيما يشتركان فيه على ما لخص فى كتاب البرهان

82. وهنا انقضت مطالب هذه المقالة وهى تشتمل من المقالات المنسوبة الى ارسطو على ما فى السادسة والسابعة

عليه اذا تصور بهذه الجهة فهو لعمرى راى باطل فانه كان يلزم عنه ان يكون الاسطقس استحالة وان كان اراد بهذا المعنى طبيعة الميل الحاصل فى المادة الاولى الذى هو كالجنس لصور الاسطقسات فهو لعمرى قول حق وبهذا نقول ان الجسمية او المتجسم اعم جنس يوجد لاشخاص الجوهر وبهذه الجهة يكون وجوده فى المركبات على الحال التى توجد الاجناس فى الانواع لان الجسم اخذناه بدلا من مجموع المادة والصورة العامة التى نسبتها الى الصورة نسبة الحيوان الى صورة الانواع التى تحته من حيث عرض لذلك المجموع الابعاد اعنى الوجود المتوسط بين القوة والفعل

79. والجسمية التى تشترك فيها الاجسام البسيطة هى صورة الميل من جهة ما عرض له الابعاد وانما الابعاد التى تشترك فيها الاجسام البسيطة واحدة بالعدد على النحو الذى قلنا انها موجودة (98) فى الهيولى الاولى وليست جنسا ولا ماخوذة فى حد بدل الصورة العامة ولذلك كان المفهوم من الجسم المقام مقام العنصر غير المفهوم من الجسم المقام الصورة العامة وقد قيل فى غير ما موضع الفرق بين الجنس والعنصر

80. ولما كانت المادة الخاصة بالاجرام السماوية يخصها انه ليس تحلها ابعاد عنصرية اعنى المشتركة الخارجة من القوة الى الفعل عند حلول الصور فيها اذ كانت ازلية كان ظاهرا كل الظهور ان قولنا جسم او متجسم على الجوهر السماوى والاجرام المتحركة حركة

لا تتعرى منها الهيولى وانما تقبل الزيادة والنقصان عند الكون والفساد وهذه الابعاد الـثـلاثـة الموجودة فى الهيولى الاولى بهذا النحو من الوجود هى التى اجمع القدماء انها الابعاد التى تحل اولا فى المادة الاولى وان الصورة انما تحل فيها بتوسط هذه الابعاد الثلاثة

77. وليس يمكن فى مثل هذه الابعاد ان تكون جوهرا لانه لو كانت جوهرا لكانت اذا خرجت الى الفعل بقبولها النهايات جوهرا لا كما وذلك مستحيل وبالجملة فمن راى ان المادة الاولى مصورة بالذات وان الابعاد هى صورتها فقد تبين بطلانه فى العلم الطبيعى وذلك ان الامور لـو كانت كما زعموا لكانت الجسمية واحدة بالشخص ثابتة لصور المتكونات وانما غلطهم انهم راوا الجسمية ثابتة بالجنس فظنوا انها غير فاسدة او ثابتة على انها عرض فظنوا انها ثابتة على انها صورة وعلى هذا الراى ليس يلزم ان تكون المادة الاولى ذات صورة بالابعاد بل وبكثير من الاعراض التى لا تفارق المادة الاولى وهى المشتركة للاجسام البسيطة

78. واما اصحاب القول الثانى فان كانوا ارادوا ان هذا صورة بسيطة بالفعل غير صور الاجسام البسيطة التى هى الثقل والخفة وبالجملة الميل على ما يظهر ذلك من كلام ابن سينا وان مجموع هذه الصورة مع المادة الاولى هو الجوهر الذى عرض له التجسيم اى عرضت له الابعاد الثلاثة وهو الذى يدل عليه باسم الجسم او المتجسم اذ كان الاسم المشتق كما قلنا اولى بالدلالة

الجوهر ما هو وذلك ان اشخاص الجوهر كما تبين فى العلم الطبيعى (97, v.) صنفان اما ذوات صور بسيطة وهى صور الاسطقسات الاربع واما مركبة ذوات صور مركبة وهذا ايضا صنفان اما ان تكون المركبة من جنس البسائط كصور الاجسام المتشابهة الاجزاء واما ان تكون ذوات نفوس وهو ظاهر ان الابعاد متاخرة فى الحمل عن واحد واحد من هذه الاصناف وانها ماخوذة فى حدود الابعاد على جهة ما توجد الموضوعات فى حدود الاعراض وذلك بين لمن زاول صناعة المنطق

75. وليس يمكن ان يتخيل ان الابعاد هى اول شىء يحل فى الهيولى الاولى وهى مع هذا اعراض فان الاعراض حاجتها الى الموضوع بخلاف حاجة الصور وذلك ان الاعراض انما تحتاج الى موضوع ذى صورة بالفعل واما الصورة فحاجتها الى الموضوع لا من جهة ما هو فعل ومن هذه الجهة تقوم الشخص المشار اليه بالصورة ولم يتقوم بالعرض وبالجملة فالفرق بين نسبة الصورة الى الموضوع ونسبة العرض بين بنفسه لمن زاول هذه الاشياء

76. لكن الابعاد التى تحل الهيولى الاولى هى ابعاد واحدة بالعدد مشتركة لجميع الاجساد وهى ابعاد بالقوة لانها غير محدودة بالنهايات قبل حصول الصور فيها فاذا حصلت الصور فيها صارت محدودة بالفعل بحسب الكمية التى تخص تلك الصور وذلك ان الصور الكائنة الفاسدة لها كمية محدودة من الهيولى الاولى وهذه الابعاد هى التى

الاشياء التى ليس لها عنصر ليس فيها هذا التركيب ولا لها محرك اصلا

73. وقد بقى علينا ان نذكر فى المسالة التى وعدنا بالفحص عنها وهى ان نتامل ما اعم جنس يوجد فى الجوهر وهو الذى قد جرت العادة ان يقال انه الجسم او المتجسم فنقول ان قوما جعلوا اول شىء يحل فى الهيولى الاولى الغير مصورة الابعاد الثلاثة وانها اول شىء يتصور بها الهيولى وراوا ان اسم الجسم ادل على هذا المعنى اذ كانت الجواهر انما تدل عليها بالمثل الاول من اجل انها ليست فى موضوع وهذا القول قول فرفريوس وزعم انه قول الفلاسفة المتقدمة افلاطن وغيره قال وانما اختلفوا فى ان بعضهم جعل المادة الاولى غير مصورة بالذات وبعضهم جعل المادة الاولى مصورة بالابعاد وهم اصحاب المظلة وقوم راوا ان الابعاد الثلاثة تابعة لصورة بسيطة موجودة فى الهيولى الاولى وان هذه الصورة هى التى من شانها ان يقبل بها الجسم الاتصال والانفصال وزعموا انها واحدة مشتركة لجميع الاشياء المحسوسة كالحال فى المادة الاولى والذى يرى هذا الراى هو ابن سينا واسم المتجسم ادل على هذا المعنى اذ كان مشتقا والمشتق ادل على الاعراض

74. فنقول اما اصحاب القول الاول وهم الذين يرون ان الابعاد هى اول شىء يتقوم بها الهيولى فيلزمهم ضرورة ان تكون الابعاد جواهر اذ كانت اول شىء يتقوم بها المادة الاولى وان تعرف من شخص من اشخاص

للشخص من قبل الهيولى فهى متاخرة بالحد عن المحدود كحد قطع الدوائر فانه متاخر عن حد الدائرة وكذلك حد الزاوية الحادة متاخر عن حد القائمة وحد اليد والرجل من الانسان متاخران عن حد الانسان ومن هنا يظهر خطاء الذين يقولون بان الاجسام المحسوسة من اجزاء غير منقسمة متناهية وضعت او غير متناهية ويشبه ان تكون حدود المواد العرضية نسبتها الى الشىء ذى المادة نسبة حدود الاجزاء التى من جهة الكمية مثال ذلك ان النحاس والخشب والحجر قد تكون مواد المثلث والدوائر وبالجملة اجزاء لها وليست حدودها متقدمة على المثلث واما المواد الذاتية فحدودها ضرورة متقدمة على المحدود

72. فقد قلنا كيف يكون المحدود واحدا والحد ذو اجزاء كثيرة واى حدود اجزاء المحدود هى المتقدمة على المحدود وايها لا ومن البين ان الذين يقولون بوجود هذه الكليات خارج الذهن لا يقدرون ان ياتوا بحل هذا الامر العويص وذلك انه يلزمهم ان يكون الانسان مركبا من اشياء كثيرة بل متضادة وكذلك لا يمكنهم ان يفصلوا ويقولوا لم كانت بعض اجزاء المحدود متقدمة على المحدود وبعضها متاخرة وما كان القدماء كثيرا ما يفحصون عنه وهو ما العلة فى رباط النفس والجسد وبالجملة المادة والصورة فبين من هذا وهذا انه ليس السبب فى ذلك اكثر من الملايمة التى بين القوة والفعل والسبب الفاعل لتصيير القوة فعلا هو المحرك ولذلك جميع

ومنها متوهمة معقولة كمواد الاشياء التعالمية فان هذه وان لم تكن تظهر فى حدودها المواد المحسوسة فقد يلفى فيها شىء يشبه المواد كالدائرة التى فى جنسها شكل يحيط به خط واحد وبهذا امكن ان يكون للامور التعالمية حدود ومن هنا يظهر ان التعالمية غير مفارقة لانه لو كان المثلث مفارقا لكان الشكل قبله مفارقا ولو كان الشكل لكان الخط ايضا مفارقا ولو كان الخط لكانت النقطة ايضا مفارقة وسنبين هذا فيما بعد فاما ان كان هنا اشياء ليست لها مواد لا محسوسة ولا معقولة فتلك ليست مركبة اصلا ولا لها حد اصلا ولا فيها وجود بالقوة بل هى فعل محض وليس السبب فى وحدانيتها سبب غير ذاتها وبالجملة الماهية فيها نفس الانية ولهذا ما يظهر خطاء القائلين بالصور اذ يجعلونها (97) والمحسوسات واحدة بالحد والماهية

70. واما اى اجزاء المحدود هى المتقدمة عليه بالحد والماهية وايها هى متاخرة عنه اعنى اى اجزاء المحدود تكون حدودها داخلة فى حد المحدود فهى الاجزاء التى من الصورة اعنى الصورة العامة التى هى الجنس والخاصة التى هى الفصل وذلك ان حدود هذه الاشياء يلزم ضرورة ان يتقوم بها المحدود مثال ذلك ان حد الانسان حيوان ناطق ونجد الحيوان والناطق الذين هما جزءا الانسان متقدمين عليه هذا ان كان للفصل حد وكذلك الشكل الذى هو جزء الدائرة متقدم عليها

71. واما الاجزاء التى للشىء من جهة الكمية الموجودة

بالقوة مثل كون شخص الانسان المشار اليه جسما ولهذا لم يحتج ان يصرح فى الحد الا بالجنس القريب فقط اذ كانت جميع اجناس الشىء اذا كان مما له اجناس كثيرة منطوية فيه بالقوة واما متى اتينا فى الحد بالجنس البعيد دون القريب فليس يكون القريب منطويا فيه ولذلك كانت الحدود التى بهذه الصفة حدودا ناقصة وكان هذا الوجود الذى تفهمه الاجناس هو وجود متوسط بين الصورة التى بالفعل وبين الهيولى الاولى التى لا صورة لها وهو فى ذلك كما قلنا على مراتب

68. وانما كان كذلك لان الاجناس ليست اشياء اكثر من مفهمات المواد المركبة التى هى من جهة فعل ومن جهة قوة ولذلك كانت الحدود توجد للاجناس كما توجد للانواع الاخيرة مثال ذلك ان الانسان مولف من نطق وحيوانية والحيوانية مولفة من حس وتغذ وهكذا حتى ينتهى الى الجنس الاخير الذى هو اقرب الاشياء من المادة الاولى ولذلك لا يلفى لمثل هذا الجنس حد كما انه ليس يلفى للصورة الاخيرة الا على جهة التشبيه وبين ان ما كان من هذه الاجناس يقال بتواطى ان هذا المعنى الذى يعرفه الجنس يكون فى ذى الجنس اتم وجودا من المعانى التى تفهمها الاجناس المشككة كالموجود والشىء ولذلك لا يكاد ان تكون هذه اجناسا الا باشتراك الاسم

69. وهذه المواد التى تحاكيها الاجناس منها محسوسة كمواد الامور الطبيعية وهذه احق باسم المواد

66. ومن اجل هذا لم يكن اى شىء اتفق من اى شىء اتفق بل من المقابل الخاص الذى فى المادة (96, v.) الملايمة ولهذا كانت الاشياء ليس ينفصل بعضها عن بعض بالصور فقط بل وبالمواد وليس بهذين فقط بل وبالاسباب الفاعلة والغاية ومن هذا قد يظهر كل الظهور انه ينبغى ان يتوجه الطلب فى واحد واحد من الاشياء الطبيعية نحو الاسباب الاربعة والا يقتصر فى ذلك على الاسباب البعيدة بل وان تعطى الاسباب القريبة فهذا هو القول فى مبادى الاجسام المحسوسة وفصولها

67. واما كيف تكون الحدود ذوات اجزاء كثيرة والمحدود واحد فذلك يظهر من ان المشار اليه ليس هو مركبا من مادة وصورة على ان كل واحد منهما موجود بالفعل فيه كالحال فى الاشياء المركبة بالصناعة بل الهيولى وجودها فى المركب بالقوة والصورة بالفعل ومعنى قولنا فيها انها موجودة فى الشخص بالقوة غير معنى قولنا فيها انها قوية على صورة كذا بل معنى قولنا فيها انها موجودة فى الشخص بالقوة انها ستفارقها الصورة عند فساد ذلك الشخص فتوجد مغايرة لها بالفعل بعد ان كانت بالقوة ولما كانت الاجناس انما تشبه المواد كان وجودها بالقوة ايضا فى المحدود ولذلك ليس توجد الحيوانية مجردة بالفعل بل انما توجد حيوانية ما اى ذات فصل وكلما تباعدت الاجناس من الصور المحسوسة كانت بهذا الوجود احرى اعنى الوجود الذى

موضوع للتغير الذى يكون فى الجوهر وهو اخص باسم المادة وصنف موضوع لسائر التغاييير الاخر وهذا يخص فى الاكثر باسم الموضوع وانـما لزم ان يكون للاجرام السماوية انفسها مواد بسيطة غير مركبة من مادة وصورة لانه لا يلفى لها الا التغير فى الاين والتغير فى الجوهر هو الذى يوجب كون الشىء مركبا من مادة وصورة هيولانية

65. واما التغير بما هو تغير على ما تبين فى الاقاويل الكلية من العلم الطبيعى فانه انما يكون ضرورة فى منقسم والانقسام انما يكون للشىء من حيث هو ذو هيولى لا من حيث هو ذو صورة فان الانقسام انما يوجد للصورة بالعرض والاشياء المتغيرة فى الجوهر منـها ما المادة لها واحدة مشتركة كالحال فى اشتراك الاجسام البسيطة فى المادة الاولى ويخص هذا الصنف ان فى كل واحد منها قوة ان يتغير الى ضده على النحو الذى فى الاخر قوة على ذلك اعنى ان يتغير الى ضده مثال ذلك الهواء فان فيه قوة على ان يتغير ماء على الجهة التى فى الماء قوة على ان يتغير الى الهواء ومـن الاشياء المتغيرة ما المواد لها مـختلفـة كالبلغم الذى مادته الدم والمرة الصفراء التى موادها الاشياء المرة ويخص هذا الصنف انه ليس يقال فى كل واحد منها انه بالقوة مقابله على الجهة التى يقال فى الاخر كالدم فانه بالقوة بلغم وليس البلغم دما بالقوة حتى يستحيل الى مادة الدم وكذلك الحى ميت بالقوة وليس الميت حيا بالقوة حتى يستحيل الى مادة الحياة

الذين قالوا ان حدود الصور المفارقة هى باعيانها حدود الصور التى فى المواد مخطئون وكذلك الذين قالوا ان جواهر الاشياء هى الاعداد لانه يلزم هولاء ان يكون الاعداد غير مولفة من احاد اذ كان للاشياء حدود والحد ذو اجزاء كثيرة ليست احاد او نقول ان الاشياء المحسوسة وحدات محضة فلا يكون هنا اصلا حد بل يظهر ضرورة ان العدد فى مادة وان الوحدة فيه انما هى من قبل الصورة والكثرة من قبل الهيولى فسنبين هذا فيما بعد وبالجملة فيظهر من شان الاشخاص المحسوسة انها مركبة اذ كان يوجد لها حالتان من الوجود فى غاية التباين وهو الوجود المحسوس والوجود المعقول فانه ليس يمكن ان يكون لها هذان من جهة واحدة بل الصورة هى السبب فى كون الشىء معقولا والمادة فى كونه محسوسا

64. واذ قد تبين كم انواع الصور المحسوسة الاولى فقد ينبغى ان نشرع فى فصول الجوهر المادى وانواعه فنقول لما كانت التغايير اربعة اجناس التغير فى الجوهر وفى الكم وفى الكيف وفى الاين وكان ليس يلزم فيما وجد له التغير فى الاين ان يوجد له التغير فى الجوهر او فى الكم او فى الكيف فمن البين ان الموضوع للتغير فى الجوهر قد يكون غير الموضوع لسائر التغايير وبخاصة التغير الذى فى الاين ولذلك ما يظهر ان قولنا مواد فى الاجرام السماوية وفى الاجسام الكائنة الفاسدة بضرب من الاشتراك واذا كان ذلك كذلك فالمواد صنفان صنف

الوجود لهذه الاشياء وجودان وجود محسوس ووجود معقول وان الوجود المعقول هو الوجود المحسوس من حيث يعرفه ويفهم ماهيته ولذلك ما نقول ان معقول الشيء هو الشيء واما ان يكون الوجود المعقول هو الوجود المحسوس على ان المحسوس مركب عن المعقول او متولد عنه بالذات على ما يرى ذلك القائلون بالصور او يكون هوهو نفسه من جميع الجهات فذلك محال فانا متى انزلنا ان معقول الشيء هو الشيء من جميع الجهات كانت صورة المركب المعقولة هي المركب نفسه حتى يكون الانسان نفسا

62. وكذلك متى انزلنا ايضا الجوهر المحسوس مركبا عن الجوهر المعقول لزم من ذلك ان يكون الامور المحسوسة غير كائنة ولا فاسدة اذ قد تبين هذا فيما سلف من امر الصورة المطلقة (96) والهيولى المطلقة اعنى انها غير كائنة ولا فاسدة ولهذا ما يجب ضرورة ان تكون اسطقسات الجواهر المتغيرة متغيرة ضرورة بالعرض لا بالذات مثال ذلك ان الصور الطبيعية هى كائنة فاسدة لا بالذات بل من قبل انها جزء من كائن فاسد بالذات وهو الشخص على ما تبين قبل فاما هل شيء من الصور الطبيعية مفارق فقد تبين الامر فى ذلك فى العلم الطبيعى

63. ومما قيل فى الحد انه قول ذو اجزاء يظهر ان الحدود انما هى للمركبات وان الصورة والهيولى وبالجملة الامور البسيطة لا حدود لها الا بضرب من التشبيه وان

القول منزلة الفصل والنسبة الـتـى بين هـذه المواد المتوهمة والمواد المحسوسة هى ان هـذه المتوهمة موجودة فى الدائرة بالقوة كالحال فى وجود مواد الاشياء المحسوسة فى الامور المحسوسة وسنبين هذا فيما بعد اذ تبين على اى جهة وجود اجزاء الحد فى المحدود وكيف يكون المحدود واحدا والحد ذا اجزاء كثيرة

60. واذ كان هذا كله كما وصفنا وتبين ان الجواهر المحسوسة مركبة من مادة وصورة والمجتمع منهما فقد يسال سائل فيقول اذا كانت الجواهر المحسوسة مركبة من مادة وصورة فعلى ذا ما يدل الاسم منهما هل على المادة والصورة او على المجتمع منهما وهو ظاهر ان الاسم انما يدل فى الاشهر على المجتمع منهما وان قيل مرة على الصورة ومرة على المجتمع منهما فانما يقال ذلك بتقديم وتاخير اذا كان المركب انما الوجود له من حيث هو مركب بالصورة وهى احق ما ينطلق عليه الاسم ولذلك متى نسـبنا بين هاتين الدلالتين كانت دلالتها عـلـى المركب متقدمة فى الزمان متاخرة فى الوجود ودلالتها على الصورة متاخرة فى الزمان متقدمة فى الوجود اذ كان ليس من شان الجمهور ان يفصلوا اشخاص الجوهر هذا التفصيل لان الجمهور انما عرفوا المركب فاوقعوا الاسم عليه فتقدمت الدلالة على المركب فى الزمان على الدلالة على الصورة بالاسم لان الصورة عرفت اخيرا والصورة متقدمة فى الوجود على المركب

61. وينبغى الا يذهب عنا ما قلناه غير ما مرة ان

مثل الجواهر التى فصولها فى الحرارة والبرودة وغير ذلك من الاعراض واما الامور الصناعية ففصولها اعراض

58. ولكون الاشياء مولفة من صورة وهيولى كانت الحدود التى تجمع كلا الامرين فى غاية الصواب وذلك ان الذى يحد البيت بانه لبن وخشب فانما يقول البيت بالقوة والذى يحده ايضا بانه الذى يكن ويستر ما يحويه او انه الذى بشكل كذا فانما ياتى بالصورة فقط لاكن لا على الكنه الذى هى عليه موجودة اذ كان لا وجود لها الا فى الهيولى وبالجملة انما ياتى بجزء حد البيت لا بجميع اجزائه التى يتقوم بها واما الذى يجمع الامرين كليهما فى الحد ويقول فيه انه لبن وحجارة ركبت تركيب كذا واعدت لكذا فهو ياتى بجميع الاشياء التى بها يتقوم الحائط وعلى الجهة التى بها تقوم

59. لاكن قد يشك شاك فى هذا ويقول هبنا سلمنا هذا فى حدود الاشياء التى لها مواد محسوسة فكيف يكون الامر فى الامور التى ليست توخذ فى حدودها المواد المحسوسة مثل حد المثلث والدائرة وهذا الشك ينحل لان هذه الامور وان لم يكن لها مواد محسوسة ولذلك قيل ان النظر فيها لا من حيث هى فى مادة فانه قد يوجد فيها اشياء نسبتها اليها نسبة المادة المحسوسة الى امور الطبيعية مثل قولنا فى الدائرة انها شكل يحيط به خط واحد فى داخله نقطة كل الخطوط التى تخرج منها الى المحيط متساوية فان قولنا فى هذا الحد شكل وقولنا يحيط به خط واحد تنزل منزلة الجنس وباقى

التغاير فليس يلزم ان يوجد لها التغير الذى يكون فى الجوهر مثل الحركة فى المكان على ما تبين فى العلم الطبيعى من امر الجرم السماوى لكن كما قلنا اما امر المادة فمقر بها عند الجميع انها جوهر وان كان اختلفوا فى ماهيتها اعنى المادة الاولى وقد تبين الامر فى ذلك فى العلم الطبيعى وسنبين فيما بعد فصولها

56. واما الصورة التى هى الـفصـل فقد ينبغى ان نشرع فى القول فيها ونحكى الفصول العامة التى بها تنقسم بما هى صورة فنقول ان ارسطو حكى عن بعض القدماء وهو ديمقراطس انه كان يحصر فصول الاشياء فى ثلاثة اجناس فقط احدها الشكل والثانى الوضع والثالث الترتيب وهذا القول مع انه ليس بحاصر امور الاشياء المحسوسة اعنى الماخوذة فى حدودها قد اسقط منه احق الاشياء باسم الفصول وهى الفصول الجوهرية التى بينت مراتبها فى العلم الطبيعى

57. بل يظهر بالجملة ان فصول الاشياء الجوهرية كثيرة وان منها ما يوجد فى الجوهر ومنها ما يوجد فى الكم والكيف وبالجملة فى واحدة واحدة من المقولات العشر الا ان كثيرا ما يعرض ان تخفى فصول الجواهر الطبيعية فتقام الاعراض الخاصة بها مقام فصولها مثل الشكل والوضع والترتيب وغير ذلك من الاعراض ولذلك ان تاول على ديمقراطس هذا المعنى فى جعله (95, v.) فصول الجوهر فى هذه الثلاثة فليس ينفك من العذل اذ كنا نرى ان هنا جواهر كثيرة فصولها فى غير هذه الاشياء

الوجود الذهنى والوجود الذى من خارج الذهن فلزمتهم هذه الشكوك على جهة ما يلزم الاشياء التى يوجد فيها القول باهمال على انه واحد وهو كثير

54. واذا كان هذا هكذا ولاح كيف نسبة الجنس والفصل الى اجزاء المحدود فبين ان اجزاء الجوهر المشار اليه ليس شيئا اكثر من المادة المحسوسة وكذلك الامر فى الاعراض على النحو الذى شانه ان توجد لها الحدود والصورة المحسوسة وذلك ما قصدنا بيانه من اول الامر فلنذكر ما صور الاشياء المحسوسة على الاطلاق اعنى فصول العنصر الاول وما موادها اذ قد تبين من امر الجميع ان لها حدودا وان الحدود تاتلف من اجناس وفصول هى محاكيات الصور والمواد سواء كانت جواهرا او اعراضا

55. فنقول اما المادة فهى الشىء الذى هو بالقوة الشىء الذى سيكون بالفعل والحد والصورة واما الصورة فهى الفعل والماهية والشخص المحسوس هو الموتلف من هذين اما المادة فمقر بها عند جميع القدماء وايضا مما يظهر عن قرب مما قيل فى العلم الطبيعى ان لجميع التغيرات الاربع التى هى الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والنقلة موضوعا عليه يكون التغير فان التغير يلوح من امره من جهة انه عرض انه مما يحتاج الى موضوع ولذلك لا يلفى تغير فى غير متغير لاكن الاشياء التى يوجد لها التغير فى الجوهر يلزم ضرورة ان يوجد لها سائر التغاير واما الاشياء التى يوجد لها سائر

يوجد فى الشىء الواحد بالفعل اسطقسات لا نهاية لها وان كان ايضا من اسطقس فهنا ايضا شىء يباين به الاسطقس الذى ائتلف منه فان كان هذا ايضا من اسطقس مر الامر الى غير نهاية

52. فقد لاح من هذا القول ان فى المركب جوهرا غير الاسطقسات وهو المسمى صورة ولما كانت الحدود كما تبين فى صناعة المنطق انما (95) تاتلف من جنس وفصل وكان تبين مما تقدم انها من حيث هى كليات ليس لها وجود خارج الذهن ولا هى بوجه من الوجوه اسباب المحدودات فبين ان الجنس ليس شيئا اكثر من محاكى الصورة العامة للمحدود التى تجرى منه مجرى الهيولى اذ كان هذا شان الهيولى اعنى ان تكون مشتركة وهو بالجملة شىء عرض لصورة الشىء العامة على جهة ما يعرض الكلى لمعقول الشىء وكذلك ايضا يظهر من امر الفصل انه لاحق لحق معقول صورة الشىء الخاصة من حيث هى فى الذهن وهو بالجملة يحاكى الصورة كما ان الجنس يحاكى الهيولى

53. ومن هذا تبين نسبة الحدود الى المحدودات وينحل كثير يمكن ان يتشكك به عليها مثال ذلك ما يشك فيه كثير من القدماء وذلك انهم قالوا كيف يكون الحيوان الذى نأخذ مثلا فى حد الانسان اعم من الانسان وهو جزء منه وكذلك قد يشك كيف يمكن ان يحمل الجنس على النوع من طريق ما هو وهذا كله انما عرض لهم من حيث لم تميز لهم جهة الوجودين اعنى

المركبات مثل قولنا لم الانسان كبير فيقال لانه ناطق فيوتى بالجواب بصورة الشىء وقد يوتى بهيولاه مثل قولنا لم هذا حساس فيقال لانه مركب من لحم وعظم وبالجملة فقد يوتى بجواب لم هو بسبب سبب من الاربعة

50. واذا كان ذلك كذلك فظاهر من هذا كل الظهور ان اشخاص الجوهر مركبة وانها وان كانت واحدة بالفعل ففيها كثرة ما بالقوة وذلك انها ليست واحدة بالرباط والتماس على جهة ما يوجد كثير من الامور الصناعية فانه لا يمكن ان توجد اسطقسات الشىء فى الشىء نفسه بالفعل والا كان المركب عن الاسطقسات هو بعينه نفس الاسطقسات ومثل ذلك ان السكنجبين مركب من الخل والعسل ولو كانا فيه بالفعل لم يكن السكنجبين شيئًا اخر غير الخل والعسل وكذلك ليس يوجد الماء والنار والهواء والارض باعيانها فى العظم واللحم والا كان العظم واللحم ماء ونارا وهواء وارضا

51. ومن هنا تبين ان فى المتكون شيئًا اخر غير الاسطقس هو به ما هو والا كان هو نفس الشىء الذى يركب منه او تقول ان فى الماء والنار والهواء لحما وعظما بالفعل وبالجملة اشياء لا نهاية لها فنصير الى القول بالخليط وايضا لا يخلو الشىء الذى به يباين المركب الاسطقس اذ كان معنى زائدًا عليه ان يكون اما اسطقسا او من اسطقس لاكن ان كان اسطقسا لزم فيه ما لزم فى الاول اعنى ان يباين هو ايضا المركب منه ومن الاسطقسات التى قبله باسطقس وذلك الى غير نهاية حتى

الالفاظ التى اخذت فى حديهما من الاسماء المشتركة اعنى قولنا فى حد الكاذب ان يكون خارج الذهن على خلاف ما هو عليه فى الذهن وفى حد الصادق انه الذى وجوده فى الذهن على الحال التى هو عليها خارج الذهن

48. ولشاك ان يشك فى الكلى على هذه الجهة ويقول متى وضعنا هذه الكليات امورا ذهنية فهى ضرورة اعراض واذا كانت اعراضا فكيف تفهم جواهر الاشياء المشار اليها القائمة بذاتها وقد قيل ان ما يعرف ماهية الجوهر جوهر لاكن هذا الشك ينحل بايسر تامل وذلك ان العقل اذا انتزع تلك الصور من الهيولى وعقل جواهرها على كنهها سواء كانت صورا جوهرية او عرضية عرض لها حينئذ فى الذهن معنى الكلية لا ان الكلى هو نفس صور تلك الذوات ولذلك كانت الكليات من المعقولات الثوانى والاشياء التى عرض لها الكلى من المعقولات الاول وقد اكيل القول فى صناعة المنطق فى الفرق بين المعقولات الاول والثوانى وهذا كله بين بنفسه لمن زاول تلك الصناعة

49. واذ قد تبين ان الكليات ليست بجواهر الاشياء المحسوسة فلنذكر ما جوهرها فنقول انه يظهر ان الاشياء المحسوسة اعنى اشخاص الجوهر مركبة من اكثر من شىء واحد من جهة انا نستعمل فيها الطلب الذى يكون بلم ومثل هذا الطلب لا يستعمل فى البسائط فان قائلا لا يقول لم الانسان انسان اذ كان المعنى الموضوع بعينه هو المعنى المحمول وانما يسوغ الاستفهام بلم فى

46. وعلى هذه الجهة نجرد النقطة من الخط فنعقلها وان كانت لا توجد الا فى الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وبالجملة فهذه هى الجهة التى بها يمكننا ان نعقل جميع الاشياء الموجودة فى غيرها على حدة سواء كانت اعراضا او صورا لاكن اذا جرد الذهن كثيرا من هذه الذوات وفصل بعضها من بعض واتفق لها ان كانت مما شانها ان توجد فى اشياء اخر وجودا اوليا عقلها مع تلك الاشياء الموضوعة لها كالحال فى الصور الهيولانية فانه انما يعقلها من حيث هى هيولانية وان كانت تلك الذوات مما لا توجد فى غيرها وجودا اوليا بل على ان ذلك من لواحقها كالحال فى الخط عقله مجردا فى ذاته وهذا الفعل هو خاص بالقوة الناطقة على ما تبين فى كتاب النفس فان الحس انما يدرك الصور من حيث هى شخصية وبالجملة من حيث هى فى هيولى ومشار اليها وان كان لا يقبلها قبولا هيولانيا على الجهة التى هى عليها خارج النفس بل على الجهة اكثر روحانية على ما تبين هنالك

47. واما العقل فان من شانه ان ينتزع الصورة من الهيولى المشار اليها ويتصور مفردة (94. v.) على كنهها وذلك من امره بين وبذلك صح ان يعقل ماهيات الاشياء والا لم يكن هنا معارف اصلا فاذا الذى اخذ فى حد الكاذب من انه الذى وجوده خارج النفس على خلاف ما هو عليه فى الذهن لا يتضمن هذا المعنى وكذلك حد الصادق لا يخيل به هذا الوجود الذى للكلى فان تلك

45. واما هذا الشك الوارد هنا فى وجود الكليات فهو مما ينحل عن قريب فنقول انه وان كان الكاذب هو ان يكون الشىء فى الذهن على غير ما هو عليه خارج الذهن على ما تفهم من ذلك من مقابل حد الصادق فان هذا يمكن ان يتصور على وجوه اعنى وجود الشىء فى الذهن على غير ما هو عليه خارج الذهن احدها أن يكون الشىء أنما الوجود له من حيث هو فى الذهن من غير ان يكون له وجود اصلا خارج الذهن وهذا بيين من امره انه داخل تحت حد الكاذب ومنكو فيه والثانى ان يكون الشىء له وجود خارج الذهن الا انه اخذ فى الذهن على غير الحال التى هو عليها خارج الذهن وهذا ايضا يمكن ان يتصور على وجهين احدهما ان تكون تلك الحال التى عرضت له فى الذهن انما هى فى تركيب تلك الموضوعات التى خارج الذهن ونسبة بعضها الى بعض على غير ما هى عليه فى انفسها وهذا ايضا لا امتراء فى كذبه وانه منكو تحت حد الكاذب مثل عنزايل وتصور الخلا وغير ذلك من الامور التى يركبها الذهن مما ليس له وجود خارج النفس على ذلك النحو من التركيب والوجه الثانى ان يكون خارج النفس اشياء مختلفة الذوات وهى موجودة بعضها فى بعض ومختلطة فيفصل الذهن تلك الذوات بعضها من بعض ويجمع المتشابه فيها ويفرقه من المتباين حتى يعقل طبائع الاشياء مفردة على كنهها فهذا ليس بكاذب اصلا ولا منكو تحت حد الكاذب

الكليات موجودة خارج النفس لزم ان يكون لها كليات اخر خارج النفس بها يصير الكلى الاول معقولا والثانى ثالثا وذلك الى غير نهاية

43. وليس (94) يلزمنا هـذا الشك متى وضعنا ان وجود الكلى فى الذهن فان المعنى الذى به الكلى كلى قد تبين فى كتاب النفس انه جوهر مفارق وواحد بعينه اعنى معقول المعقولات وايضا كيف يكون الكلى جوهرا وقائما بذاته على رايهم وهو مما يقال فى موضوع لا على موضوع وذلك بين من حده وما هذه صفته فهو عرض ضرورة وايضا فمتى سلمنا هذا فلا يكون هذا جوهر خاص لشىء من الاشياء بل تكون جواهر الاشياء مشتركة ويكون الجوهر الخاص موضوعا للجوهر العـام وهذه المحالات كلها انما تلزم من وضعنا هذه الكليات قائمة بذاتها خارج النفس

44. لاكن متى لم نفرض هذه الكليات بهذه الحال لقائل ان يقول انها ليست بصادقة وانما هى مخترعة كاذبة فان الصادق كما حد فى البرهان هو الذى يوجد فى الذهن على ما هو عليه خارج الذهن وقد تمسك بهذه الشبهة كثير من متكلمى زماننا ونقلوا هذه الاقاويل باعيانها الى ابطال وجود الكليات وليس يلزمهم عن ذلك فيما يزعمون ارتفاع المعرفة فانهم لا يقولون بالمقاييس التى تاتلف من مقدمتين ولا بالمحمولات الذاتية وسياتى القول فى هذا معهم ومع غيرهم فى تصحيح مبادى صناعة المنطق وغيرها من الصنائع الجزئية

41. وذلك انا متى فرضناه موجودا فى اشخاصه خارج النفس لم يخل اشتراك الاشخاص فيه ان يكون على احد وجهين اما ان يكون جزء منه فى شخص شخص حتى يكون زيد انما له من معنى الانسانية جزء ما ولعمرو جزء اخر فلا تكون الانسانية محمولة على كل واحد منهما حملا ذاتيا من طريق ما هو فان الذى له جزء انسان ليس بانسان وهذا بين الاستحالة بنفسه او يكون الكلى موجودا بكليته فى كل واحد من اشخاصه لاكن هذا الوضع يناقض نفسه وذلك انه يلزمه ضرورة اما ان يكون الكلى متكثرا فى نفسه حتى يكون الكلى الذى يعرف ماهية زيد غير الذى يعرف ماهية عمرو فلا يكون معقولهما واحدا وهذا يستحيل او يكون شىء واحد بعينه موجودا بكليته فى اشياء كثيرة وليست كثيرة فقط بل كثيرة وغير متناهية بعضها كائنة وبعضها فاسدة وحتى يكون كائنا فاسدا واحدا كثيرا من جهة واحدة وذلك محال ويلزم عن ذلك ان يوجد فيه الاضداد معا اذ كان الكثير من الكليات ينقسم بفصول متضادة وان يوجد فى مواضع متضادة

42. وايضا متى سلمنا انه موجود لكثيرين على الجهة التى يمكن ان يتصور وجود الواحد فى الكثرة وهو ان يكون واحدا بالعدد مشارا اليه موجودا فى كثيرين لزم عن ذلك ان يكون الانسان مركبا من حمار وفرس وسائر جميع الانواع القسيمة له حتى تكون كلها مرتبطة بعضها ببعض اما متلاحمة اما متماسة وايضا متى انزلنا هذه

39. فعلى هذا ينبغى ان يفهم الفرق بين المذهبين لا ان ارسطو ينكر هنا ان تكون الصور المفارقة مبادى فاعلة بوجه من الوجوه بل على الوجه الذى قلناه فى الجزئيات التى هى لها كليات فان بهذا المعنى تفترق الكليات من صور افلاطن وعلى هذا فليس يحتاج فى الامور الطبيعية الى ادخال صور مفارقة فى شىء من المتكونات ما عدا العقل الانسانى وهذا هو الصحيح من مذهب ارسطو ولذلك تقدم فبين ان الصور الكلية ليست كائنة ولا فاسدة الا بالعرض وقد بينا ذلك فى شرح مقالته فى هذا العلم

40. وقد ينبغى بعد هذا ان ننظر فى امر الكليات هل يمكن ذلك فيها ام لا اعنى هل يمكن فيها ان تكون قائمة بذاتها خارج النفس موجودة حتى تكون هى احق باسم الجوهر من موضوعاتها المحسوسة فنقول انه متى وضعت هذه الكليات موجودة خارج النفس على الجهة التى هى عليها فى النفس امكن ان يتصور ذلك على احد وجهين اما ان تكون قائمة بذاتها ليس لها نسبة الى الاشخاص المحسوسة اصلا وذلك خلاف ما اخذ فى حدها اذ كان الكلى كما قيل هو الذى من شانه ان يحمل على كثيرين ويلزم عن هذا الوضع الا يكون معقول الشىء هو الشىء وهذا كله ممتنع او نقول ان الكلى معنى موجود بذاته خارج النفس فى الشخص لكن متى انزلنا الامر فيه هكذا ظهر بايسر تامل ان هذا الوضع يلزمه محالات شنيعة

من جهة ما هى متكونة لاكن اذا نظر فى الصورة الحادثة من جهة ما عرض لها ان تكون معقولة وبالجملة ذات نظام بصفة مشتركة ظهر من هنالك ضرورة ادخال هذه بالصور اذ كانوا يرون ان معقول الفرس وماهيته من حيث هو فى مادة هوهو بعينه خارج النفس ولذلك ما يلزمهم ان يكون فرس صاهل فى غير مادة ونار محرقة فان كانوا ارادوا هـذا المعنى فقد اخطوا جملة وان كانوا ارادوا ذلك المعنى الذى به يقول ارسطو من وجود الامور المفارقة على ما يرى ذلك المنتصر لهم فقد اخطوا لما اجروا الاقاويل العلمية مجرى الاقاويل اللغزية المستعارة التى هى غير محصلة التى تستعمل فى تعليم الجمهور وسنبين هذا بعد

38. فقد تبين من هذا القول انه وان كان هـنا كليات قائمة بذاتها خارج النفس انه لا غناء لها فى المعرفة ولا فى الكون 93. v. اذ كان الكون بالذات انما هو الامر الشخصى الجزئى فاما الامور المشتركة التى يظهر من امرها انها حادثة بالعرض اى من جهة ما هى فى شخص فيشبه ان يكون السبب فى حدوثها هو الطبيعة والسبب فى وجود الطبيعة تفعل فعل الفاعل هو حركات الاجرام السماوية والسـبـب فى كون حركات الاجرام السماوية معطية لهذه الـطـبـيعـة هو الصور المفارقة المعقولة فارسطو انما يعذل افلاطن فى ان جعل ما هو مبدا فاعل للشىء الكائن بالعرض اى بعيدا مبدا وفاعلا للشىء الكائن بالذات اى قريبا

نفوا العلم اصلا حتى كان بعض القدماء اذا سئل عن شيء اشار باصبعه يريد انه غير لابث ولا مستقر وان الاشياء فى تغير دائم وانه ليس هنا حقيقة لشيء اصلا ونشا من ذلك بالجملة راى سوفسطائى فلما كان زمان سقراط وراوا ان هنا معقولات ازلية وكلية قالوا بوجودها خارج النفس على الجهة التى هى عليها فى النفس وراوا انها مع ذلك مبادى الجوهر المحسوس ومن هذا الذى قلناه تبين انها ولو كانت موجودة على ما يزعمون فليس لها غناء فى وجود الكائنات اصلا اذ المكون للجزئى انما هو جزئى اخر مثله بالنوع وشبيه على ما سلف

36. وثامسطيوس يحتج لافلاطن على وجود الصور الفاعلة بوجود الحيوانات التى تتولد عن العفونة وقد يظن ان مثل هذا المبدا مقر به عند ارسطو وانه ليس يظهر الحاجة الى ادخاله سببا للكون فى مثل هذا الجنس فقط من الحيوان بل وفى الحيوان المتناسل على ما قد يظن فى كتاب الحيوان لاكن المبدا القريب فى هذه عند ارسطو هى القوة النفسانية والبعيد هو صور الاجرام السماوية وفى هذا كله من مذهب ارسطو نظر

37. واما ان ارسطو يرى ان هذه الصور المفارقة لها تاثير عام فى جميع ما يتكون بغير واسطة على ما يراه ابن سينا فبعيد لاكن فى بعض الموجودات الطبيعية يظن ان الضرورة داعية الى ادخال الصور المفارقة فى كون الشخص مثل ما يظن ذلك فى الحيوان وبخاصة الغير متناسل وفى بعضها ليس يظهر ذلك ولا يحتاج اليه

التى هى سبب التغير اللاحق للصور فاحرى ان تكون الصور كذلك لاكن كون المادة معقولة ليس لها بما هى مادة اذ كان المعقول انما يلحق الشىء من جهة ما هو بالفعل بل عقلها ابدا انما يكون بالمناسبة فذلك فى المادة الاولى او من حيث عرض لها الفعل وذلك فى المواد الخاصة بموجود موجود 93

34. وكما يظهر ان المادة المطلقة لا يصنعها الصانع كذلك الصورة المطلقة وانما يصنع المجموع من المادة والصورة لانه انما يصنع الصورة بتغييره للعنصر الى ان يفيده الصورة مثال ذلك صانع الخزانة فانه لا يصنع الخشب كما لا يصنع صورة الخزانة وانما يصنع خزانة ما من خشب ما ولو كانت الصورة بما هى صورة والمواد لها كون وفساد لكان الكون من لاشىء على الاطلاق والفساد الى لاشىء على الاطلاق ومثال ذلك لو فرضنا ان الجسم بما هو جسم تكون لازم ضرورة ان تتكون من غير جسم اصلا بل الكون والفساد انما هو للمركب منهما اعنى من المادة والصورة ومن هنا يلوح ان المكون للشخص انما هو شخص اذ كان الذى يغير العنصر هو الشخص

35. فقد ظهر ايضا ان الحدود غير كائنة ولا فاسدة وان كانت الامور المحدودة كائنة فاسدة وكيف لحقها ذلك وانه لا حاجة بنا فى ذلك الى القول بالصور لان هذه هى الجهة التى دعت القائلين بالصور الى اثباتها وذلك ان من قبل افلاطن كانوا يرون ان العلم انما هو بالمحسوسات ولما راوا ان المحسوسات متغيرة وغير لابثة

على العموم وجود صور مفارقة هى السبب فى وجود الجوهر المحسوس معقولا وانما تعطى المحسوس الصورة الجوهرية التى يكون بها معقولا بالقوة بتوسط الطبيعة والاجرام السماوية وهذه الصور هى صور الاجرام السماوية وهذا المعنى هو الذى راته القائلون بالصور فوقفوا دونه

32. وقد خرجنا عما قصدنا فلنرجع الى حيث كنا فنقول انه اذ كان من الظاهر كما قلنا ان المتكون انما يكون عما هو واحد بالنوع والماهية فهو بين ان الماهية بما هـى ماهية غير كائنة ولا فاسدة وكذلك الامر فى الهيولى لانه ليس يكونها الفاعل واذا كان ذلك كذلك فالكائن والفاسد هو الشخص الذى هو المركب منهما وهو الشىء الذى هو والمكون له غيره بالعدد وواحد بالصورة واذا كان ذلك كذلك فقد تبين ان الصور والمواد بما هى صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة الا بطريق العرض ولما كانت ماهيات الاشياء المحسوسة ليست شيئا اكثر من صورتها ومادتها على مـا سيظهر بعد فبين ان الصور والمواد بما هـى صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة الا بطريق العرض

33. واما كون الصور فاسدة ومتكونة وبالجملة متغيرة فانما ذلـك لها من حيث هى جزء من الكائن الفاسد بالذات وهو الشخص الذى هو مجموع المادة والصورة بما هى صورة مشار اليها لا بما هى صورة وكذلك الامر فى المادة فان التغير انما يلحقها من حيث هى مادة شىء مشار اليه فاما بما هى مادة فلا واذا كانت المادة هى

30. وهذا الذى قلناه من ان الشىء انما يتولد عن مثله بالنوع والماهية هو فى الامور الصناعية اظهر منه فى الامور الطبيعية فان البرء الذى يكون عن صناعة الطب فى الاجسام الانسانية انما يكون عن صورة البرء التى للنفس وكذلك صورة البيت الذى يصنعه البناء فى الحجارة واللبن هى صورة عن الصورة التى فى نفسه لاكن لما كانت هذه الصور ضرورة انما تلتئم عن اكثر من فعل واحد لانه متذكر ان كان هنا برء فقد كان هنا استفراغ وان كان استفراغ فقد كان شرب الدواء المسهل لزم ضرورة ان يكون المتقدم منها فى نفس الصانع متاخرا بالزمان فى الكون ولذلك ما قيل ان اول الفكرة اخر العمل واول العمل اخر الفكرة

31. ويشبه ان يكون الامر فى الاشياء الطبيعية هكذا وان يكون مبداها الاقصى التصور بالعقل والا فمن اين عرض لها ان تكون فى طبيعتها مستعدة لان نعقلها نحن فان ذلك لها امر ذاتى وموجود فى طباعها والامر الذاتى انما يكون حصوله للموجود عن سبب فاعل ضرورة وليس منها شىء يصير به المحسوس معقولا بالقوة اى من طباعه ان نعقله الا بان يكون تكونه عن تصور عقلى وان كان وجوده محسوسا عن مباديه المحسوسة كالحال فى الامور الصناعية فانه انما عرض للمنقانة ان كانت معقولة عند من لم يصنعها لكونها صادرة عن عقل وهى الصورة التى فى نفس الصانع والا كانت معقولة بالعرض وكذلك الامر فى الطبيعة والاشياء الطبيعية ومن هنا يظهر

والمكون لا يكون الا جسما او بجسم اعنى قوة فى جسم وان الفعل الذى هو غاية التغير لا يحصل الا عن الفاعل المغير وانه ليس يمكن ان يكون الفاعل للتغير شيئا والفاعل لنهاية التغير شيئا اخر

29. واما الحركة التى تولد النار فالفاعل لها ليس هو الحركة وانما الفاعل لها واحد بالجنس وهى الحرارة المنتشرة فى الاسطقسات من حرارة النجوم وحرارة الهواء نفسه وانما الذى تعطى الحركة فى ذلك الاستعداد الذى به يقبل الموضوع صورة النار وانت تتبين ذلك من القطنة التى تحترق للشمس بالشعاع المنعكس من الزجاجة فانه يشبه الا يكون للشعاع فى ذلك فعل الا ان يعد الهواء لقبول الحرارة التى بها تحترق القطنة لان الضوء ليس بنار على ما تبين وايضا فان الحركة حياة ما للامور الطبيعية فكانها تخرج الاجزاء من النار التى هى موجودة فى الهواء بالقوة القريبة الى الفعل المحض ولذلك كان الترويح ينمى جوهر النار وبهذه الجهة امكن ان يكون الدافئ بجهة ما لصورة النار الموجودة بالفعل فى مقعر فلك (92, v.) القمر حركة الجرم السماوى على ما تبين فى العلم الطبيعى فان الذى تبين هنالك مـن امر هذه الاسطقسات هـو ان منزلتها من الجرم السماوى منزلة الهيولى ولذلك ليس يمكن ان توجد دونه كما ليس يمكن فى المادة الاولى ان تعرى عن الصورة والجرم السماوى محضر ايضا فى وجوده اليها على جهة ما يحضر الصور الى الهواء

والنبات المتولد ايضا كذلك وايضا فان النار قد تكون عن قدح الزناد وبالجملة عن الحركة وكذلك يظهر ان هذا محركات ليست من جنس المتحرك كالمنى يحرك الطمث الى ان يصير انسانا وحرارة التحضين التى تحرك البيض حتى يصير طائرا فنقول انه يظهر فى كل هذه المتكونات انها تلتئم من اكثر من محرك واحد كالاب الذى يحرك المنى والمنى يحرك دم الطمث واذا كان ذلك كذلك فالمحرك الذى يجب ضرورة ان يكون هو والمتحرك واحدا بالماهية ومناسبا وشبيها هو المحرك الاقصى لانه هو الذى يعطى المحرك القريب القوة التى بها يحرك والمحرك الاقصى فى المنى هو الاب وفى البيض هو الطائر وان كان قد تبين انه ليس فى هذه كفاية دون مبدا من خارج وهى الاجرام السماوية على ما يراه ارسطو وهو الصحيح او العقل الفعال على ما يرا كثير من متاخرى الفلاسفة على ما تبين فى العلم الطبيعى

28. واما الحيوان المتولد عن ذاته والنبات وان كان تولده عن حرارة الكواكب فليست الحرارة هى المحرك الاقصى لتكوينه بل قد يتبين ان هاهنا محركا مناسبا له يعطيه صورته الجوهرية واذا لم يكن هذا المحرك هو المتحرك واحدا بالماهية لكونه غير هيولانى على ما تبين واما الحيوان المتولد عن ذاته والنبات فالمحرك الاقصى فيها هى الاجرام السماوية بتوسط القوى النفسانية التى تفيض عنها على مذهب ارسطو او العقل الفعال على ما قاله المتاخرون من الفلاسفة ويقول ارسطو ان المغير

وتكون محتاجة ايضا فى ان تعقل الى كليات اخر لانه ان كان الشىء الموجود خارج النفس يحتاج فى عقله الى شىء موجود خارج النفس لزم ايضا فى ذلك الامر ما لزم فى الاول ومر الامر فى ذلك الى غير نهاية فظاهر من هذا انا لسنا نحتاج فى ان نعقل ماهيات الاشياء الى القول بوجود كليات مفارقة سواء كانت موجودة او لم تكن بل ان كانت موجودة لم يكن لها غناء فى عقل ماهيات الاشياء ولا بالجملة فى الوجود المحسوس

26. فاما ان هذه الكليات التى منها تاتلف الحدود ازلية وغير متغيرة وانها لو كانت موجودة بذاتها خارج النفس على ما يرى ذلك القائلون بالصور لم يكن لها غناء فى الوجود المحسوس فمن هذه الجهة يبين ذلك لما كان كل متكون فانما يكون شيئا ما اعنى خلقة وصورة ومن شىء ما اعنى عنصرا وبشىء ما اعنى فاعلا وكان من الظاهر فى جميع المتكونات سواء كانت من الطبيعة او عن الصناعة ان الفاعل يلزم فيه ضرورة ان يكون غير المفعول بالعدد وان يكون هو والمفعول واحدا بالماهية والحد او مناسبا وذلك اما فى الامور الطبيعية المركبة فظاهر فى اكثرها مثل الحيوان المتناسل والنبات المتناسل فانه اما ان يكون المولد فيه يولد مثله بالنوع كالانسان يولد انسانا والفرس فرسا واما ان يكون شبيها ومناسبا كالحمار يولد بغلا وكذلك يظهر ذلك ايضا فى البسايط فان النار بالفعل تكون نارا بالفعل

27. لاكن قد شك شاك فى الحيوان المتولد من ذاته

بوجه ما على ان لها وجودا خارج النفس فنقول اما المحمولات التى هى ماهية الشىء اعنى التى تفهم جوهر الشىء المفرد فانها الشىء المفرد بعينه بالمعنى الذى قلناه اعنى بانها تعرف جوهر المفردات

24. واما المحمولات التى بالعرض فليست هى الشىء بعينه فان الطبيب اذا عرض له ان كان بناء ليست تكون ماهية الطب فى البناء ولا الانسان هو الانسان الابيض وانما يكون المحمول فى هـذه والموضوع شيئا احدا بالعرض بخلاف الامر فى المحمولات الذاتية ولو لم تكن كليات الشىء الذاتية هـى الشىء المفرد بعينه اعنى الموضوعات لما كانت ماهية الشىء هى الشىء فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلا هى الحيوان المشار اليه وكانت ترتفع المعرفة حتى لا يكون هنا معقول لشىء من الاشياء

25. واما الذين يضعون هذه الكليات قائمة بانفسها ومفارقة يلزمهم ان تكون غير الاشياء المفردة بوجه ما واذا وضع هذا لزمهم احد امرين اما ان تكون تلك الكليات ليست هى معقولات هذه الاشياء المفردة فيكون لا غناء لها فى تصور هذه المفردة وهذا ضد ما يقولون لانهم انما ادخلوا الكليات المفارقة وقالوا بها من اجل المعرفة او يسلم لهم ان تلك الكليات هى التى تعرف جواهر هذه المفردات وان بها تعقل ماهيات هذه لاكن متى كان هذا ايضا هكذا لزم ان تكون هذه الكليات المفارقة من جهة ما هى موجودة خارج النفس غيرا على جهة ما تغاير الاشياء التى خارج النفس بعضها (92) بعضا

الجوهر على ما سلف من قولنا وبخاصة متى اخذت مجردة في الذهن ودل عليها بالاسماء التى هى مثل اول مثال ذلك البياض اذا اخذ مجردا فى الذهن قيل فيه انه لون مفرق للبصر واكثر من هذا المقدار والشكل

22. فاما اذا اخذت باسمائها المشتقة التى هى ادل عليها فانه يظهر فى حدها الجوهر وعلى التحقيق فانما يظهر الجوهر فى حد الاعراض بالفعل فى المقولات التى يوجد فى حدها الجوهر وبالجملة فى الاعراض الذاتية التى يوخذ فى حدودها موضوعاتها او اجناس موضوعاتها مـثـل الفطس فى الانف والضحك فى الانسان ولذلك كان الاسم من هذه يدل على شىء مركب من عرض وجوهر وكانت امثال هذه المركبات كما يقول ارسطو اما الا يكون لها حدود للزيادة الماخوذة فى حدها والتكرار وذلك ان الذى يحد الفطس ياخذ فى حده حد الانف وحد العمق الموجود فيه وياخذ فيه الانف فهو ياخذ فيه الانف مرتين فاما ان كان لهذه حدود فبنوع متاخر ياخذ عن الجوهر المركب من مادة وصورة لان الحدود انما هى للمركبات

23. واذ قد تبين ان لجميع المقولات حدودا تدل على ماهياتها وان الجوهر هو الذى له الحد الحقيقى والماهية التى هى جوهر فلنذكر هل ماهيات الاشـيـاء ومعقولاتها هى الاشياء المفردة باعيانها على جهة مـا تقول ان خيال الشىء هو الشىء بعينه وان صورة الشىء المحسوسة هى المحسوس فى المعنى ام هى غيرها

وضع او له ومن هنا يظهر الفرق بين الصور الجوهرية والاعراض وان كان كلاهما في موضوع

20. واذا كان هذا كذا ولاح ان هنا اجزاء الجوهر هي اقدم منه فلننظر في وجود وجود هذه الاجزاء في الجوهر وهل الكليات عارضة لها او هي اقدم منها على ما يرى ذلك القائلون بالصور وبالجملة فلننظر في جميع اللواحق التي تلحقها من حيث هي اشخاص محسوسة او اجزاء امور محسوسة ومن حيث هي معقولة وكلية فان الوجودين متباينان جدا وايضا اذا كان الحد ذا اجزاء كثيرة فاي وجود وجود هذه الاجزاء في المركب وهل ذلك بالقوة او بالفعل وبالجملة كيف نقول في المحدود انه واحد وهو ذو اجزاء كثيرة بالحد ويعرف كيف نسبة (91, v.) الحدود الى المحدودات واجزاء الحدود وهذا النظر كانه عام للجواهر والاعراض متى سلمنا انه يلفى للاعراض حدودها وان كان المقصود الاول من ذلك معرفة الجوهر

21. ولذلك ينبغي اولا ان ننظر في الحدود فنقول انه يظهر ان الحد انما يوجد اولا وبنوع متقدم للجوهر وان وجوده لسائر المقولات ان وجد فبتاخير وذلك ان سائر المقولات وان كان يلفى لها محمولات ذاتية تتالف منها حدودها بمنزلة ما يوجد الامر في الجوهر فانها مضطرة ان يلفى في حدودها مع هذا حد الجوهر اذ كانت مما لا تقوم بنفسها وذلك اما بالقوة القريبة واما بالفعل اما بالقوة فالمقولات التي ليس يظهر في حدها نسبتها الى

فى هذا الطلب فلنجعل نظرنا فى هذا من الاعرف عندنا وهى الحدود فان احد ما ينطلق عليه اسم الجوهر هو الحد ولذلك نسمعهم يقولون ان الحد يعرف جوهر الشىء وايضا فانما نسير ابدا من الاعرف عندنا الى الاعرف عند الطباع كما قيل فى غير ما موضع فنقول ان الحد كما قيل هو قول يعرف ماهية الشىء بالامور الذاتية التى بها قوامه فانه قد بان فى صناعة المنطق ان الاشياء المحمولة صنفان صنف بالذات وصنف بالعرض وان ما بالذات صنفان احدهما المحمولات التى هى اجزاء جوهر الموضوع وهذه خاصة هى التى تاتلف منها الحدود والصنف الثانى ان تكون الموضوعات فى جوهر المحمولات وهذه فليس ياتلف منها حد اذ كانت امورا متاخرة عن جوهر المحدود ولهذا ما تومل الامر من هذه الجهة ظهر بايسر تامل ان الاشخاص المشار اليها ذوات اجزاء اقدم منها تتقوم بها وليس يوجد هذا المعنى الا للجوهر فقط

19. ولان اشخاص الاعراض ايضا يوخذ فى حدها الجوهر الذى تتقوم به وهو غيرها فليس لها حقيقة الحد ولا للمجموع من الجوهر والعرض كما للمجموع من المادة والصورة على ما سيظهر بعد ومن هذه الجهة يظهر كل الظهور انه لا واحد من محمولات المقولات يتقوم بها شخص الجوهر فانه ليس يعرف ماهية شخص الجوهر المشار اليه او جزء ماهيته انه ذو كيفية او ذو كمية او اضافة او اين او متى او ان يفعل او ان ينفعل او

بالسبب المادى الا ان بعضهم قال فيه بالاجزاء التى لا تتجزا وبعضهم قال انه نار او هواء او غير ذلك مما كان يرى فيه واحد واحد ممن سلف

17. وهذه الاراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها فى العلم الطبيعى ولاح هنالك ان جميع الموجودات المحسوسة مولفة من مادة وصورة وتبين هنالك كم انواع المواد وانواع الصور الا ان النظر هنالك فيها انما كان من حيث هى مبادى لوجود متغير وبالجملة من حيث هى مبادى التغير ولذلك ما قيل فى ذلك من الاراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالاجزاء التى لا تتجزا او غير ذلك من الاراء التى تكفل بابطالها ذلك العلم واما هنا فالنظر فيها من جهة ما هى مبادى الجوهر بما هو جوهر ولذلك ما يلحقها من الاراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنا كمن راى ان كليات الجوهر هى مباديه او من راى ان الابعاد هى التى يتقوم بها الجوهر وان كان هذا الراى قد يمكن ان ينظر فيه بوجهين فى هـذا العلم او فى العلم الطبيعى على ما فعل ارسطو فى الثالثة من السماء والعالم واما ابن سينا فقد غلط فى هذا كل الغلط وذلك انه يرى ان صاحب العلم الطبيعى ليس يمكنه ان يبين ان الاجسام مولفة من مادة وصورة وان صاحب هذا العلم هو الذى يتكفل ببيانه وسقوط هذا كله بين بنفسه عند من زاول العلمين اعنى العلم الطبيعى وهذا العلم

18. واذا كان هذا هكذا ولاح وجه نظر هذا العلم

موجودة فى الجوهر وتبين مع ذلك كيف يوجد بعضها متقدما فى وجوده فى الجوهر على بعض فقد ينبغى ان نفحص ايضا عن اسطقسات الجوهر ومباديه وبالجملة هل هنا مادة موجودة فى الجوهر المحسوس هى اقدم منه وان كانت موجودة فاى هى فان فى هذا الموضع شكا عويصا واختلافا كثيرا بين القدماء وايضا فان هذا المطلب يتقدم الطلب الذى نفحص عنه هل هنا جوهر مفارق وهو المبدا للجوهر المحسوس ام لا وان كان فاى وجود وجوده

16. فنقول ان اسم الجوهر كـمـا قلنا فيما سلف ينطلق على معان الا ان اشهرها والمقر به عند الجميع هو الشخص المشار اليه الذى ليس فى موضوع ولا يحمل على موضوع كاشخاص الناس والحيوان والنبات والكواكب والحجارة ولهذا ما ينبغى ان يجعل الفحص عن مبدا هذا الجوهر المحسوس وقد اختلفت اراء القدماء على ما سلف من قولنا فيما يتقوم به هذا الجوهر المحسوس وما اجزاوه فقوم راوا انه مولف من اجزاء غير منقسمة متناهية او غير متناهية وقوم راوا ان الجسمية هى التى بها يتقوم ولما كان معنى الجسمية هو الانقسام الى الابعاد راوا ان الابعاد احق باسم الجوهر ولما كانت الابعاد اذا توهمت سطوحا وكانت السطوح تنحل الى الخطوط والخطوط الى النقط (91) راوا ان النقط جواهر واخرون راوا ان كلياته المحمولة عليه هى مباديه على انـهـا امور قائمة بذاتها وبالجملة كان جميعهم اقر

يمكن ان يفارق الجوهر بل الجوهر متقدم عليه تقدم السبب على مسببه وليس يلفى له هذا النحو من التقدم على الاعراض فقط بل قد يلفى له التقدم الذى يكون بالزمان والذى يكون بالمعرفة فان الجوهر اعرف من العرض وقد سلف على كم وجه يقال المتقدم والمتاخر فاما هل هذا كم مفارق وجوده غير وجود هذا الكم المحسوس هو الموضوع لصناعة التعاليم على ما كان يرى ذلك فيثاغوريش فسنفحص عنه عند تصحيح موضوعات الصنائع الجزئية

14. واما اى وجود هذه المقولات التسع فى الجوهر وهل ذلك بترتيب حتى يكون بعضها كالاسباب لوجود بعض فى الجوهر ام هى فى رتبة واحدة موجودة فيه حتى لا يكون بعضها متقدما على بعض فذلك ايضا يظهر بان بعضها مفتقرة فى ان يتقدمها بعضها فى الجوهر كالكم فانه يظهر انه من اولها تقدما فى الجوهر اذ كان لا يلفى كمية الا فى جسم وكذلك ايضا لا يلفى مكانا الا لذى الجسم من جهة ما هو جسم ولا وضع الا لذى المكان ولا فعل ولا انفعال الا بتوسط الوضع والاين وهذا كله ظاهر مما تبين فى العلم الطبيعى وكذلك مقولة له لا توجد لشىء الا بعد ان تكون جسما وذا اين وذا وضع وليس يمتنع ان يوجد منها اثنان فى رتبة واحدة كالكيف والاين فانه ليس يظهر لاحدهما تقدم على صاحبه فى وجوده فى الجوهر

15. واذ قد ظهر من هذا القول ان المقولات التسع

11. فاما القول فى اعم جنس يوجد فى الجوهر ما هو وهل ذلك نفس الجسم ام شىء عارض له الجسم فان كان عارضا له فماذا الشىء الذى عرض له التجسيم فسنبين ذلك اذ تبين ما مبادى الجوهر المحسوس واى وجود وجود الانواع والاجناس وبالجملة الكليات واما الذين قالوا ان هنا كما مفارقا فان كانوا ارادوا الكم الذى فى المحسوسات فقد تبين فى العلم الطبيعى انه لا يمكن فى المادة الاولى ان تتعرى منه كما لا يمكنها ان تتعرى من الصورة (٧. 90) والا وجد شخص جوهر غير ذى كم وذلك محال

12. وايضا فقد تبين فى العلم الطبيعى عند الفحص عن وجود الخلا ان البعد لما يمكن ان يفارق وكذلك تبين هنالك ان الزمان فى موضوع وهو الجرم السماوى ومن هنا يظهر ان مقولة متى متقومة بالجوهر وذلك ان الشىء انما ينسب الى الزمان من حيث هو متغير او يتوهم فيه التغير والمتغير انما يكون ضرورة جسما حسب ما تبين فى العلم الطبيعى

13. واما العدد من الكم المنفصل فانه ليس شيئا اكثر من جماعة الاحاد على ما جرت العادة فى تحديده وقد قلنا فيما سلف انه انما يدل بالوحدات اولا على المعنى الكلى الذى ياخذه الذهن من امور خارجة عن ذوات الاشياء ولذلك كان باضطرار عرضا وسنبين بعد انه ان يكون فعلا للنفس احرى منه ان يكون شيئا موجودا فقد لاح من هذا انه لا واحد من الاعراض التسعة

مستعد وهذه هى الاربعة الاجناس المشهورة من اجناس الكيف

9. واما مقولة الكم فليس يظهر كل الظهور افتقارها الى الجوهر وبخاصة المنفصل وكذلك المتصل ان كنا نرى ان احد انواعه الجسم وقد قيل فى حده انه المنقسم الى الثلاثة الابعاد فمن هنا راى قوم ان الابعاد جواهر وانها التى تعرف من شخص الجوهر المشار اليه ماهو وقد ادى هذا النظر بقوم الى ان قالوا بمفارقة الكم وهم الذين يقولون بمفارقة موضوعات التعاليم

10. ونحن نقول انه مما يظهر بنفسه ظهورا اوليا ان الابعاد مما لا تعرف من شخص الجوهر ماهيته وانه متى وصفت بها شخص الجوهر وصفا ذاتيا كان نوع ذلك الشخص او جنسه ماخوذا فى حدها على جهة ما توخذ موضوعات الاعراض او اجناس موضوعاتها فى حدودها ولم يكن ذلك الوصف ماخوذا فى حد ذلك الشخص على جهة ما توخذ المحمولات التى هى اسباب الموضوعات فى حدودها مثال ذلك قولنا فى الانسان وفى كثير من الحيوان انه ذو مقدار ما وذلك ان لكل واحد من هذه عظما مخصوصا وبالجملة فهو ظاهر فى ذى النفس ان الابعاد متاخرة عنه وان النفس وذا النفس متقدم عليها وكذلك يظهر ايضا فى الموجودات الطبيعية انها متقدمة على الابعاد التى يتوهم فيها وهذه هى جميع اشخاص الجوهر فان كل شخص من اشخاص الجوهر اما ان يكون متنفسا او طبيعيا

من مقولات الاعراض وان مقولة العرض مفتقرة فى وجودها الى الجوهر ومعلولة عنها لاكن قد ينبغى ان نتامل كيف الامر فى ذلك فى مقولة مقولة فنقول انه يظهر من قريب ان الجوهر ماخوذ فى حد المقولات الثلاث التى هى الاين والوضع وله وذلك بين من حدودها اذ كانت هذه كلها يظهر فى حدها الجسم مثل قولنا فى الاين نسبة الجسم الى المكان وكذلك الامر فى الوضع وله واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فما كان منها فى الجوهر فالامر فى ذلك بين وما كان منها فى الكم والكيف فالحال فيها كالحال فى مقولة الكم والكيف وبخاصة مقولة ان ينفعل فان ان ينفعل فى الكم انما يكون ابدا جوهرا كالغذا ينمى واما فى الكيف انما يكون عرضا كالجسم يسخن

8. واما المقولات الاربع التى هى الكم والكيف والاضافة والمتى فانه وان كان ليس يظهر فى حدودها مقولة الجوهر فقد بين من امرها انها مفتقرة فى وجودها الى الجوهر اما مقولة الاضافة فالامر فيها بين انها مما لا يمكن ان تفارق فان الجوهر ليس هو لها موضوعا فقط بل قد يلفى موضوعا لها سائر المقولات كالضعف والنصف الموجود فى الكم والفوق والاسفل الموجودين فى الاين وكذلك ايضا مقولة الكيف يظهر من امرها عن قريب انها عرض وانه لا يمكن فيها ان تفارق المادة فضلا على ذلك والا وجد انفعال فى غير منفعل او شكل فى غير ذى شكل او ملكة فى غير ذى ملكة او استعداد فى غير

ذلك ببيانات منطقية وذلك ان الامور التى تبينت فى صناعة المنطق تستعمل كما قيل فى غير ما موضع على نحوين اما من حيث هى الات وسيارات وقوانين تسدد الذهن وتحرزه من الغلط وهو الاستعمال الخاص بها واما ان توخذ تلك الامور التى تبينت هنالك على جزء صناعة برهانية فتستعمل فى صناعة اخرى على جهة المصادرة والاصل الموضوع على ما شانه ان تشترك الصنائع البرهانية فى ان تستعمل بعض ما تبرهن فى بعض مثال ذلك تسلم صاحب علم النجوم التعالمية من المهندس ان نصف القطر مساو لضلع المسدس

6. واذ قد لاح غرض هـذا الجزء من الذكر ووجه الاقاويل المستعملة فيه فلنشرع فى التكلم فيه فنقول انه قد قيل فى كتاب المقولات ان المحمولة الكلية صنفان صنف يعرف من شخص الجوهر ماهيته وذاته وان اعم كلى بهذه الصفة هى المقولة المسماة جوهرا وصنف لا يعرف من شـخـص الجوهر ذاته وماهيته بل ان عرف فما ليس بجوهر له ولا ماهية وهو بالجملة انما يوجد فى موضوع ولذلك قيل فى حده انه الذى يقال فى موضوع وقيل فى الجوهر انـه الذى يقال على موضوع واعم الكليات التى بهذه الصفة هـى التسعة الاجناس من الاعراض التى 90 عددت هنالك اعنى الكم والكيف والاضافة واين ومتى والوضع وله وان يفعل وان ينفعل

7. واذا وضع هذا هكذا ظهر على العموم ان مقولة الجوهر قائمة بذاتها وغير مفتقرة فى وجودها الى واحدة

للمحسوس وانقيادهم الى اقاويل سوفسطائية وقد ناقضهم ارسطو فى المقالة الاولى من السماع وسنتكلم نحن معهم عند القول فى موضوعات الصنائع الجزئية

3. واذا كان هذا كله كما قلنا ولم يكن اسم الموجود يدل على المقولات العشر باشتراك محض ولا بتواطى فلم يبق ان يدل عليها الا بضرب من ضروب التشكيك وهى دلالة الاسماء التى تدل على اشياء تنسب الى شىء واحد بنسبة تقديم وتاخير على ما سيظهر من امرها كقولنا فى الاشياء المنسوبة الى الطب طبية والى الحرب حربية

4. ولما كان هذا العلم كما سلف من قولنا شانه ان ينسب انواع الموجودات بعضها الى بعض من جهة ما بعضها اسباب لبعض حتى ينسب جميعها الى اسبابها القصوى فقد ينبغى ان نتامل ذلك فى جميع المقولات ونذكر كيف نسبة بعضها الى بعض فى الوجود وايها متقدم لاى وان كان هنا مقولة تتقوم بها سائر المقولات فاى مقولة هى وبماذا تتقوم ايضا هذه المقولة ثم نسير بعد ذلك الى اعطاء اسباب اللواحق العامة لها من جهة ما هى موجودة كالقوة والفعل وما اشبه ذلك وذلك كله بقدر ما يمكننا اعطاوه فى هذا الجزء الاول من هذا العلم وما بقى علينا من اسباب هذه الاشياء القصوى اخرنا القول فيها الى ان يتبين ذلك فى الجزء الثانى من هذا العلم

5. والبيانات التى تستعمل فى هذه الاشياء هى اكثر

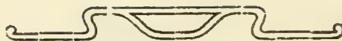
المقالة الثانية (89, v.)

1. قد قلنا ان الموجود يقال على انحاء الا ان الذى نقصد هنا منه هو الذى يدل على المقولات العشر التى تتنزل منزلة الانواع للجنس الموضوع لهـذه الصناعة ونبين ان دلالة الموجود عليها ليس باشتراك محض اذ لو كان ذلك كذلك لما كان جنسا موضوعا لصناعة واحدة وهى هذه الصناعة ولا كان يكون هنا محمولات ذاتية ينقسم قسمة اولى كقولنا الموجود منه ما هو بالقوة ومنه ما هو بالفعل الى غير ذلك من المحمولات الذاتية التى تلفى له والقضية التى موضوعها اسم مشترك ليس يلفى لـهـا محمول ذاتى وهذا كله بين لمن زاول صناعة المنطق

2. ولا يدل ايضا اسم الموجود عليها دلالة بتواطى لانها لو كانت كذلك لكانت المقولات العشر جنسا واحدا او تحت جنس واحد والحس يشهد بتغايرها وكثرتها وان كان بعض من سلف من القدماء قد كانوا يرون ان الموجود واحد لكن الذى قادهم الى ذلك ترك تاملهم

القوة المدبرة للاجسام وهى الغاذية لانها وان كانت الية فهى ابسط عندهم من القوى الاخر ولذلك لا يكادون يطلقون طبيعة على قوة القلب ومن هذه الجهة كان قولنا فعل الطبيعى يقابل النطقى وقد يطلق ايضا اسم الطبيعة على الاسطقسات التى يركب منها الشىء ولذلك نقول طبيعة الاجسام المتشابهة من الماء والنار وسائر البسايط والطبيعة ايضا تطلق على اصناف الهيولى وهى بالجملة على جميع اصناف الصور واصناف المواد والتغيرات اللازمة عنها

66. واذ قد انتهينا الى ما قصدنا اليه اولا من شرح ما تدل عليه الاسماء فلنشرع فى شىء من مطالب هذا العلم



بواحد من هذه الوجوه مثل قولنا فى المقدمات انها مبدا النتيجة فان هذا انما اطلق عليها من جهة انها فاعلة للنتيجة او هيولى لها

63. الاسطقس يقال على ما اليه ينحل الشىء من جهة الصورة وبهذه الجهة نقول ان الاجسام الاربعة التى هى الماء والنار والهواء والارض انها اسطقسات سائر الاجسام المركبة وقد يقال الاسطقس على الذى يرى انه اقل جزء فى الشىء على ما يرى ذلك اصحاب الجزء الذى لا يتجزا وقد يقال ايضا ان الكليات هى اسطقسات الاشياء الجزئية بحسب راى من يرى فيها انها مبادى الاشياء وان ما هو اكثر كلية فهو احرى ان يكون اسطقسا

64. والاضطرار يقال على الشى الذى لا يمكن ان يوجد الشىء الا به وذلك من قبل الهيولى كقولنا ان الحيوان ذا الدم مضطر ان يتنفس وقد يقال الاضطرار على القسر وهو ضد الاختيار فلذلك وصفه الشعراء من اليونانيين موذ محزن وقد يقال الاضطرار على الذى لا يمكن ان يكون بنوع ولا صفة اخرى وبهذه الجهة نقول انه باضطرار كانت السموات ازلية

65. الطبيعة تقال على جميع اصناف التغيرات الاربعة التى هى الكون والفساد والنقلة والنمو والاستحالة ويقال ايضا على الصور التى هى مبدا هذه الحركات وهى احق باسم الطبيعة وبخاصة ما كان منها بسيطا لان الالية هى احرى ان تسمى نفسا كمبدا النمو وبهذه الجهة نسمع الاطباء يقولون قد صنعت الطبيعة كذا يعنون

متوسط على ما تبين ذلك فى كـتـاب الكون والفساد والضرب (89) الثانى يبقى فيها صورة الهيولى عند ورود الصورة الاخرى عليها كالاستعداد الذى يوجد فى بعض الاجسام المتشابهة الاجزاء لقبول النفس وهـى اخص باسم الموضوع وقد يقال ان اجزاء المركب من جهة الكمية هيولى المركب وبهذه الجهة يـطـلـق القائلون بالاجزاء التى لا تتجزا عليها اسم الهيولى فهذه الوجوه التى يقال عليها اسم الهيولى فى الفلسفة

61. والصورة تقال ايضا على اوجه فـمـنـهـا صور الاجسام البسائط وهى غير الية ومنها صور الاجسام الالية وهى النفوس ومنها صور الاجسام السماوية وهى تشبه البسائط من جهة انها غير الية وتشبه الالية من جهة انها متحركة من تلقائها وكـل هـذا قد تبين فى العلم الطبيعى وقد تقال الصورة على الكيفية والكمية الحاصلة فى الممتزج بما هو ممتزج وبهذه الجهة تنفصل صور الاجسام المتشابهة الاجزاء بعضها من بعض ويلحقها خواصها كعسر الفساد الذى يوجد للذهب وغير ذلك من الخواص

62. المبدا يقال على كل ما يقال عليه السبب وقد يقال على ما منه يبتدى الشىء بالحركة مثل طرف الطريق فانه مبدا للمشى وقد يقال المبدا على الذى يجود منه كون الشىء مثل ذلك التعليم فانه ربما لم يبتدا فيه من الاوائل بالطبع بل من الذى هو اسهل وكل ما سوا هذا مما يقال فيه مبدا فانما يقال على جهة التشبيه

58. المتقدم والمتاخر يقالان على وجوه خمسة احدها المتقدم بالزمان والثانى المتقدم فى المرتبة وذلك اما من مبدا محدود وذلك اما فى القول واما فى المكان والثالث المتقدم بالشرف والرابع المتقدم بالطبع والخامس المتقدم بالسببية وقد عرفت فى كتاب المقولات ما الذى به يدل على كل واحد من هذه الاقسام فلا معنى لاعادة ذلك وقد يقال المتقدم على وجه سادس وهو المتقدم فى المعرفة فانه ليس كل ما كان متقدما فى المعرفة هو متقدم فى الوجود

59. السبب والعلة اسمان مترادفان وهما يقالان على الاسباب الاربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية وقد يقال على التشبيه على الامور المنسوبة لهذه والاسباب كما قيل فى غير ما موضع منها قريبة ومنها بعيدة ومنها بالذات ومنها بالعرض ومنها جزئية ومنها كلية ومنها مركبة ومنها بسيطة وكل واحد منها ما هى بالفعل ومنها ما هى بالقوة وايضا من الاسباب ما هى فى الشىء وهى المادة والصورة ومنها ما هى خارجة عن الشىء وهى الفاعل والغاية

60. والهيولى على مراتب فمنها الهيولى الاولى وهى الغير مصورة ومنها ما هى ذات صور كالحال فى الاسطقسات الاربع التى هى هيولى الاجسام المركبة وهذا النوع من الهيولى على ضربين احدهما هذا الضرب الذى ذكرناه ويخصه انه ليس تفسد الصورة التى فيها كل الفساد عند حلول الصورة الاخرى بل توجد فيها صورة الهيولى بنحو

الالية والثانى ما ليس لاجزائه وضع كالعدد والحروف الا انهم اختصوا الضرب الاول وهو الذى يقال على المتصل باسم الكل والثانى باسم الجميع وهو الذى يقال على المنفصل فى الجزء

56. والاجزاء تقال على ضربين احدهما من جهة الكمية فقط وهذه منها ما هو مقدر لشىء ومنها غير مقدر وهذه منها ما هى بالفعل ومنها ما ليس بالفعل ومنها متشابهة ومنها غير متشابهة والضرب الثانى مما يدل عليه باسم الجزء ما انقسم اليه الشىء من جهة الكيفية والصورة وبهذه الجهة نقول ان الاجسام مولفة من مادة وصورة والحد مولف من جنس وفصل

57. والناقص يقال على جهته على الذى ليس بتام كقولنا عواد ناقص وزامر ناقص وقد يقال على ما ليس تمامه فى نفسه فاضلا وان كان ذلك الشىء تاما فى جنسه وبهذه الجهة نقول فى سائر الموجودات انها ناقصة بالاضافة الى المبدا الاول واما الناقص من جهة الكمية فليس يقال كيف ما اتفق بل ينبغى ان يكون ذلك الشىء مما له اجزاء مرتبطة بعضها ببعض وان يكون غير متشابه الاجزاء وان يكون معه هذا الشىء الذى يقال انه ناقص موجودا له بالطبيعة وان يكون ذلك الذى ينقصه لا يرتفع به جوهر الشىء فان الشىء الذى يرتفع بارتفاعه جوهر الشىء لا يقال فيه انه ناقص وقد يقال على التشبيه بهذه الجهة ناقص على الامور الصناعية واما الزائد فيقال فى مقابلة الناقص

بعد واحد والسطح الى بعدين وقد يقال ان الثلاثة عدد تام اذا كان لها مبدا ونهاية ووسط وهذا المعنى ايضا يقرب من الاول

54. وقد يقال تام على كل ما هو فاضل في جنسه كقولنا طبيب تام وعواد تام وبهذه الجهة نقول في الموجودات اذا لم ينقصها شيء من كمالها انها تامة وقد ينقل هذا المعنى على جهة الاستعارة للاشياء الرديئة فيقال سارق تام وكذاب تام وايضا قد يقال تامة في الاشياء التى مع انها بلغت تمامها يكون ذلك التام في نفسه فاضلا وبهذه الجهة نقول (88, v.) في الامور المفارقة انها تامة ونقول في الاشياء المعلولة انها ناقصة واحرى ما قيل اسم التام بهذه الجهة على المبدا الاول اذ كان هو علة الجميع وليس هو معلولا لشيء فهو اذا انما استفاد كماله بذاته وجميع الموجودات مستفيدة كمالها فهو اذا اتم كمالا وقد يقال التمام باستعارة على كل ما له نسبة الى واحد واحد مما ينطلق عليه اسم التمام

55. والكل يدل على الذى يحوى جميع الاجزاء وليس يوجد خارجا عنه شيء وهو بالجملة مرادف لما يدل عليه التام بالوجه الاول من اوجه دلالته وبهذا نقول في الجسم انه المنقسم الى كل الابعاد واسم الكل بالجملة يقال على ضربين اما على المتصل وهو الذى ليس له اجزاء بالفعل واما على المنفصل وهذا على ضربين ايضا احدهما ما لاجزائه وضع بعضها عند بعض كالاعضاء

التى لا تتجزا فى المركب بحسب راى من راى ذلك وهذه القوة الحقيقية منها ما لها عائق من خارج ان يعوقها وهذه قد يمكن ان تقع وقد يمكن الا تقع كالحلفاء تحترق ومنها ما ليس لها عوائق من خارج وهذه ضرورة واقعة وخارجة الى الفعل مثل النسب السموية التى توجد تارة بالقوة وتارة بالفعل .

52. واما الموجود بالفعل فهو ما ليس بموجود بالقوة واصنافه مضادة لاصناف ما بالقوة وكلاهما معادا لاصناف المقولات والقوة بجهة ما عدم لكنها من اصناف الاعدام التى شان المعدوم فيها ان يوجد فيما يستقبل واذ قد تبين علـى كم وجه يقال القوة والفعل فلا قوة يقال ايضا على اوجه معادة لها وقولنا لا قوة ينقسم بحسب انقسام اصناف الاعدام فمنها ما هو ضرورى كقولنا ان خط القطر لا يقوى على ضلع المربع ومنها ما هو ممكن كقولنا فى الصبى لا قوة له على المشى

53. فى التام والناقص والكل والجزء والجميع * التام يقال على وجوه احدها الذى لا يمكن ان يوجد شىء خارج عنه كقولنا فى العالم انه تام وبقريب من هذا المعنى نقول فى الدائرة انها تامة اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ونقول فى الخط المستقيم انه ناقص اذ كان يمكن فيه الزيادة والنقصان وهو بعد خط وكذلك نقول فى الجسم انه تـام اذ كان ليس يوجد شىء ينقسم الى ابعاد اكثر مما ينقسم اليها الجسم ونقول فى الخط والسطح انه ناقص اذ كان الخط ينقسم الى

وقد يقال القوة على الفعل الجيد وبهذا يقال ان فلانا له قوة على القول والمشى وغير ذلك مما يتصف انسان انسان بانه قوى عليه

50. وايضا قد تقال على كل ما ينفعل بعسر ويفعل بسهولة كما قيل فى مقولة الكيف وقد يستعمل المهندسون اسم القوة على وجه غير هذا وذلك انهم يقولون ان خط كذا قوى على خط كذا اذا قدر مربعه مربعه وهذه كلها انما يقال عليها اسم القوة بضرب من التشبيه والذى يستعمل عليه اسم القوة اكثر ذلك فى الحكمة واشهر عند الفلاسفة هو ما كان الشىء مستعدا لان يوجد بعد بالفعل وهذه هى القوة التى يقال عليها الهيولى وهى كما قلنا احرى ما قيل عليها اسم القوة وذلك ان كل ما عددنا مما يقال عليها اسم القوة اذا توملت وجدت انما تقال على التشبيه بهذه وذلك ان الملكات والصور انما قلنا فيها انها قوى لانها تفعل جيدا وليس تفعل جيدا فكانها اشبهت ما بالقوة وكذلك قولنا فى الشىء ان له قوة على الشىء معناه ان له استعدادا جيدا وكذلك يظهر هذا المعنى فى جميعها

51. وقد يقال ان اجزاء الشىء فى الشىء بالقوة وهذا على ضربين اما الاجزاء التى من قبل الكيفية وهى المادة والصورة واما التى من قبل الكمية وهذه متى كانت اجزاء تتصل كانت قوة محضة ومتى كانت بالفعل فى الشىء الا انها مرتبطة بعضها ببعض او ملصوقة كان اسم القوة عليها بتاخير وبقريب من هذا المعنى يكون وجود الاجزاء

يكون معه هذا يمكن وجوده له فى المستقبل كالعرى والفقر والثالث الا يوجد فى الموضوع ما شانه ان يوجد فيه على الحالة التى شانها ان توجد فيه كالحول فى العين والزمانة فى الاعضاء واما الوجوه الاخر التى يدل عليها اسم العدم مما عدا هذه فمنها الا يوجد فى الشىء ما شانه ان يوجد فى الموجود باطلاق كقولنا فى الالاه انه لا مائت ولا فاسد ومنها الا يوجد فى الشى ما شانه ان يوجد فى نوعه كقولنا فى المراة انها لا ذكر ومنها الا يوجد فى الشىء ما شانه ان يوجد فيه فى وقت اخر كقولنا فى الصبى انه لا عاقل

48. اما الغير فانه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التى يقال عليها هوهو فمنه غير بالعدد ومنه غير بالنوع ومنه غير بالجنس ومنه غير بالمناسبة وغير بالموضوع والخلاف يخالف الغير فى ان الشىء يغاير بذاته ويخالف بشىء فيه ولذلك يلزم ان يكون المخالف يخالف بشىء ويوافق بشىء

49. فى القوة والفعل * ولان الموجود ينقسم الى القوة والفعل فلننظر على كم وجه يقال القوة والفعل فنقول ان القوة تقال على وجوه فمنها انها تقال على قوى الاشياء المحركة لغيرها من جهة ما هى محركة لغيرها سواء كانت تلك القوى (88) طبيعية او نطقية مثل الحار يسخن والطبيب يبرى وبالجملة جميع الصنائع الفاعلة ومنها ما يقال على القوى التى شانها ان تتحرك من غيرها وهى المقابلة للقوى المحركة وقد يقال على ما فى ذاته مبدا حركة وبهذا تنفصل الطبيعة من الصناعة

على السطوح التى زواياها متساوية واضلاعها متناسبة ويقال اجسام متشابهة اذا كانت ذوات اشكال متشابهة وهى التى سطوحها متساوية بالعدد ومتشابهة الاشكال ويقال على التى صور انفعالاتها واحدة كاحمرين متساويين فى الحمرة وقد يقال ايضا على ما احدهما اقل انفعالا من الاخر كاحمرين احدهما اقل حمرة وقد يقال على الاشياء التى تشترك فى اكثر الصفات كقولنا ان القصدير يشبه الفضة والرصاص

46. واما المتقابلات فانه يدل بها على الاصناف الاربعة التى عددت فى كتاب المقولات وقد عرفتها برسومها هنالك وهى الموجبة والسالبة والاضداد والمضافات والملكة والعدم الا ان اسم الضد قد يقال على اعم مما استعمل هنالك وذلك انه قد كان قيل هنالك ان الاضداد بالحقيقة هى التى من جنس واحد وقد يقال اضداد على جهة التشبيه بهذه التى لا تجتمع فى موضوع واحد معا وان كانت مختلفة بالجنس وقد يقال ايضا اضداد على جهة الاستعارة لما كان من هذه بسبب او كان بينهما نسبة مثل انها فاعلة لها او منفعلة عنها وبالجملة منسوبة اليها

47. وكذلك اسم العدم يقال على اوجه اكثر مما عددت هنالك وذلك ان الذى عدد منها هنالك ثلاثة اصناف فقط احدها الا يوجد فى الشىء ما شانه ان يوجد له فى الوقت الذى شانه ان يوجد له من غير ان يمكن وجوده له فى المستقبل مثل الصلع والعمى والثانى ان

ضربين ان كان له وضع فهو نقطة وان لم يكن له وضع فهو الواحد الكلى الذى هو مبدا العدد والمنطق بالطبع لجميع المعدودات وذلك ان كل ما سواه فانما هو منطق على التشبيه كالمكائل والصنوج فى الموازين وغير ذلك وينبغى ان تعلم ان اسم الواحد ينحصر فى اربعة اجناس الواحد الاتصال والواحد بانه كل وعام ولاول البسيط فى جنس جنس والواحد الكلى المقول بتقديم (87. v.) وتاخير او تشكيك على جميع ما عدد هنا من ذلك

44. فى الهوهو والتقابل والغير والخلاف * الهوهو يقال على جهات معادة للجهات التى يقال عليها الواحد ومنه ما هوهو فى العدد وذلك فى ما كان له اسمان كقولنا ان محمد·هو ابو عبد الله وبالجملة متى دال على شىء واحد بعلامتين ومنه ما هوهو بالنوع كقولنا انك انت اذا فى الانسانية ومنه ما هوهو فى الجنس كقولنا ان هذا الفرس هو هذا الحمار فى الحيوانية ومنه ما هو بالمناسبة وبالموضوع وبالعرض وقد تقدمت امثلة ذلك كله وهذا كله من قسمة ما بالذات وهو المقصود فى هذه الصناعة وفى غيرها ومنه ما هو بالعرض وهذا انما يذكر حيث ما ذكر على جهة التحديد كقولنا ان الموسقار هو الطبيب اذا عرض ان كان الموسقار طبيبا

45. والهوهو فى النوع اذا كان فى الجوهر قيل له مماثل واذا كان فى الكمية قيل له مساو واذا كان فى الكيفية قيل له شبيه والشبيه يقال على وجوه احدها

ومنه بعيد وكل ما كان واحدا بالنوع فهو واحد بالجنس وليس ينعكس ويقرب منه الواحد بـالجـنـس الواحد بالهيولى والثالث الواحد بالموضوع الكثير بالحد كالنامى والناقص والرابع الواحد بالمناسبة كقولنا ان نسبة الربان الى السفينة والملك الى المدينة نسبة واحدة والخامس الواحد بالعرض كقولنا الثـلج والكافور واحد بالبياض فهذه جميع المعانى التى يقال عليها واحد بالذات وقد يقال الواحد بالعرض فى مقابلة ما بالذات كقولنا ان الطبيب والبناء واحد بعينه اذا عرض ان كان بناء ما طبيبا وهذا انما يتصور فى المعانى المركبة فاما المفردة فلا اذ كانت ذات الشيء المشار اليه لا تحمل بالعرض

42. واذ قد تبين على كم وجه يقال الواحد فى هذه الصناعة فقد لاح لك انه مرادف للموجود وانه لا فرق فى هذه الصناعة بين ان يطلب الاول فى جنس جنس من اجناس الموجودات وبخاصة جنس الجوهر وبين ان يطلب الواحد الاول فى جنس جنس الا انه يلحق المبدا من حيث هو واحد غير ما يلحقه من حيث هو موجود ولذلك كان اسم الواحد يقال بتشكيك على الاول الغير المنقسم فى كل جنس واحرى ما كان من ذلك اولا من حيث هو مادة الواحد فى الجوهر ومن حيث هو مقدر ومكيال الواحد فى الكمية العددية

43. والواحد بالعدد امـا ان يكون غـيـر منقسم بالصورة منقسما بالكمية كالانسان الواحد والفرس الواحد واما ان يكون غير منقسما بالكمية والصورة وهذا على

هو عرض فى العرض وجوهر فى الجوهر كان العدد مولفا من اعراض وجواهر ولم يكن داخلا تحت مقولة واحدة فضلا عن ان يكون داخلا تحت مقولة الكم وذلك محال قال وايضا فمتى فرضنا انما يدل على الجوهر فقط لزم محال اخر وهو ان يكون الجواهر تدل الاعراض والا فعلى اى جهة نقول فى العرض المشار اليه انه واحد بالعدد وانما غلط فى ذلك من جهة ما لحظ فيه الدلالة الجمهورية فكان ان انحيازات الاشياء ووحدانيتها هى اعراض فى جميع الاشياء المنحازة وسنبين هذا اكثر عند القول فى الواحد والكثرة

40. وقد يقال الواحد بالعدد فى هذه الصناعة على الجواهر المفارقة وهى بالجملة احرى ما قيل فيها واحد بالعدد اذ كانت لا تنقسم بالكيفية على جهة ما ينقسم المشار اليه الى مادة وصورة ولا ايضا بالكمية على جهة ما ينقسم المتصل وهذا النوع من الواحد بالعدد بين من امره اخيرا انه يشبه الواحد الشخصى بجهة ويشبه الواحد بالنوع بجهة اما شبهه للشخص فمن جهة انه لا يحمل على كثيرين ولا يقال بالجملة على موضوع واما شبهه بالنوع فمن جهة انه معنى واحد معقول بذاته فهذه جميع الوجوه التى يقال عليها الواحد بالعدد

41. وقد يقال الواحد على الواحد بالصورة على اوجه خمسة احدها الواحد بالنوع كقولنا زيد وعمرو واحد بالانسانية والثانى الواحد بالجنس كقولنا فى شخص انسان وفرس انهما واحد بالحيوانية والجنس منه قريب

على الشخص الذى لا يمكن ان ينقسم بما هو شخص كقولنا انسان واحد وفرس واحد وبقريب من هذا القول فى الشىء الممتزج من اشياء كثيرة انه واحد كالسكنجبين المركب من الخل والعسل وليس يشبه هذا المعنى من الوحدة الذى به نقول فى المتصل انه واحد فان المتصل ليس ينقسم الى اجزاء محدودة العدد بالطبع كالحال فى السكنجبين وايضا فان انحياز الاعظام المتصلة امر خارج عن جوهرها وليس كذلك انحياز الممتزج عما امتزج منه ولا هذا الصنف ايضا داخل فى الاشياء المركبة من اكثر من شىء واحد فان اجزاء المركب موجودة بالفعل فى المركب وليس كذلك اجزاء السكنجبين فى السكنجبين

38. وهو بين ان الواحد هـنـا اذ اريد به الواحد بالشخص انه انما يدل به على انحياز الشخص المشار اليه من ذاته وماهيته لا على انحياز بشىء خارج عن ذاته كقولنا فى هذا الماء المشار اليه انه واحد بالعدد فان الانحياز فى مثل هذا انما هو عرض فى الماء ولذلك ما يبقى الماء بعينه عند انحيازه ولا انحيازه على جهة ما شان الاعراض ان تتعاقب على الموضوع من غير ان يتغير فى جوهره

39. ومن هنا ظن ابن سيناء ان الواحد بالعدد انما يدل على عرض فى الجوهر وغيره من سائر الاشـيـاء المنحازة وانه ليس يمكن ان يدل على جوهر شىء اعنى على انحياز ليس زايدا (87) على معنى الجوهر وذلك انه زعم انه ان سلم ان الواحد بالعدد يدل على انحياز

الاشياء من حيث هى منحازة عن غيرها ومنفردة بذاتها
اذ ليس يتصور فى بادى الراى من معنى الوحدة غير هذه
ولذلك قيل فى معنى الوحدة العددية انها التى بها يقال
فى شىء شىء انه واحد فمن هذه الاشياء ما هى منحازة
باماكنها التى تحويها وهى اشهر الانحيازات ومنها ما هى
منحازة بنهاياتها فقط وهى المتماسة ومنها ما انحيازها
بالوهم فقط وبهذه الجهة يلحق العدد المتصل واذا
كان هذا هكذا فالواحد بالعدد فى هذه الاشياء انما
يدل منها على امور هى خارجة عن ذاتها وبالجملة على
اعراض لاحقة لها تكون من حيث هى غير منقسمة

36. ومن هذه الجهة يحدث فى الذهن الواحد الذى
هو مبدا العدد وذلك ان العقل اذا جرد من هذه
الاشخاص هذا المعنى الغير منفصل الى شخصين او اكثر
من ذلك كان ذلك هو الواحد الذى هو مبدا العدد فاذا
كرره الذهن حدث العدد ومن هذه الجهة يكون العدد
داخلا من بين المقولات العشر فى جنس الكم ويكون
الواحد مبدا له اذ كان العدد انما هو جماعة الاحاد التى
بهذه الصفة ومكيالا اذ كان العدد انما يقدر بالواحد
ومن قبله لحق التقدير الاشياء التى يوجد فيها اولا
وبالطبع اعنى الغير منفصل فى ذلك كالاول فى جنس
الكيفيات وجنس المقدرات والجمهور ليس يعرفون من
معنى الواحد اكثر من هذا

37. واما فى هذه الصناعة فان الواحد يستعمل فيها
مرادفا للموجود فمن ذلك الواحد بالعدد قد يدل به

33. الشيء * واما لفظة الشيء فانها تقال على كل ما يقال عليه لفظة الموجود وقد يقال ايضا على اعم مما تقال عليه لفظة الموجود وهو على كل معنى متصور فى النفس سواء كان خارج النفس كذلك او لم يكن كعنزايل وعنقاء مغرب ولذلك يصح قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم ولهذا ينطلق اسم الشيء على القضايا الكاذبة ولا ينطلق عليها اسم الموجود

34. الواحد يقال بنوع من انواع الاسماء المشككة فمن ذلك الواحد العدد يقال اولا واشهر ذلك على المتصل كقولنا خط واحد وسطح واحد وجسم واحد واولى ما قيل فيه واحد من هذه ما كان تاما وهو الذى ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص كالخط المستدير والجسم الكرى والمتصل قد يكون متصلا بذاته مثل الخط والسطح وقد يكون بمعنى فيه مثل الاجسام المتشابهة الاجزاء ولذلك نقول فى الماء المشار 86. v. اليه انه واحد وقد يقال واحد على المرتبطة المتماسة وهى التى حركتها واحدة واحرى ما قيل فيه واحد ما كان مرتبطا بالطبيعة وهى الاشياء المتلحمة كاليد الواحد والرجل الواحد ومن هذا ما لم يكن له الا حركة واحدة فقط وقد يقال دون ذلك على المرتبطة بالصناعة كالكرسى الواحد والخزانة الواحدة فهذه هى اشهر المعانى التى يقال عليها الواحد بالعدد

35. وقد يقال الواحد على الشخص الواحد بالصورة كزيد وعمرو وهو بالجملة انما يدل به الجمهور على هذه

موضوع وهو شخص العرض وعلى كل ما عرف ماهية وهى المقولات التسعة وانواعها ولكون هذه اللفظة انما تقال بتقديم على المشار اليه الذى ليس فى موضوع كان احرى ان تنطلق على ما ليس هو فى موضوع ولا هو موضوع لشيء اصلا ان تبرهن وجود شيء بهذه الصفة واما ذات الشيء اذ استعملت هكذا مضافة فانما يعنى بها ماهيته او جزء ماهيته

32. واما ما بذاته فانه يقال على اوجه احدها انه يقال على المشار اليه الذى ليس فى موضوع وهو شخص الجوهر ويقال ايضا على ما عرف منه ما هو وبالجملة على كل ما يقال عليه الجوهر باطلاق وقد يقال ما بالذات فى مقابل ما بالعرض وقد فصل ذلك فى كتاب البرهان وقيل هنالك ان ذلك يكون فى القضايا الحملية على وجهين احدهما ان يكون المحمول فى جوهر الموضوع مثل النطق الماخوذ فى جوهر الانسان والثانى ان يكون الموضوع فى جوهر المحمول مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين فى المثلث وقد يقال ما بذاته فى المحمولات التى توجد فى موضوعاتها وجودا اوليا مثل وجود اللون للسطح والحياة فى النفس فان اللون انما يوجد للجسم بتوسط السطح والحياة للبدن بتوسط النفس وهذا احد ما يدل عليه اسم المحمول الاول فى القضايا البرهانية وقد يقال ما بذاته للموجود الذى ليس له سبب متقدم عليه لا فاعل ولا صورى ولا مادى ولا غايى وهو المحرك الاول على ما لاح فى العلم الطبيعى وما سياتى بعد

30. والفرق بين هذه الخمس التى تتقوم بالنسبة وبين الاضافة التى انما وجودها فى النسبة ان النسبة الماخوذة في الاضافة هى نسبة بين شيئين تقال ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر مثل الابوة والبنوة واما النسبة الماخوذة فى الاين والمتى (86) وسائر تلك فانما تقال النسبة بينهما من طرف واحد ماهية احدهما الى الثانى فقط ومثال ذلك ان الاين كما قيل هو نسبة الجسم الى المكان فالمكان ماخوذ فى حده الجسم ضرورة وليس من ضرورة حد الجسم ان يوخذ فيه المكان ولا هو من المضاف فان اخذ الجسم من حيث هو متمكن لحقته الاضافة وصارت هذه المقولة بجهة ما داخلة تحت مقولة الاضافة وكذلك سائر مقولات النسبة وبالجملة مقولة الاضافة اما ان تكون لاحقة للاشياء المضافة بذاتها لا بتوسط شىء اخر كالبنوة والابوة واليسار واليمين اما ان تكون لاحقة لـلشـىء بتوسط مقولة اخرى مثل الفاعل والمفعول الذين لحقهما الاضافة بتوسط مقولة ان يفعل وان ينفعل وقد تلحق الاضافة سائر لواحق المقولات مثل التقابل والتضاد والعدم والملكة وهى بالجملة قد تكون من المعقولات الاول ومن المعقولات الـثـوانى كالاضافة التى بين الجنس والنوع

31. الذات يقال باطلاق على المشار اليه الذى ليس هو فى موضوع ولا على موضوع وهو شخص الجوهر ويقال ايضا على كل ما يعرف من هذا المشار اليه جوهره وهى كليات الجوهر ويقال ايـضا على المشار اليه الذى فى

بالذات مثل العدد وسائر تلك الانواع التى عددت والتى بالعرض مثل السواد والبياض فانه يلحقها التقدير من جهة ما هما فى العظم والذى بالذات قد يوجد للشىء وجودا اوليا مثل وجود التقدير للعدد والعظم وقد يوجد ثانيا وبتوسط شىء اخر مثل الزمان فانه عد فى الكمية من اجل الحركة والحركة من اجل العظم وابعد من هذا دخول الثقل والخفة فى الكمية فانهما كيفيات وانما لحقهما التقدير من جهة أنهما فى العظم وقد يقرب من هذا ايضا سائر الكيفيات التى توجد للاعظام مثل الكبير والصغير والضيق والعريض والعميق فان هذه وان كانت كالكيفيات فانها انما عدت من الكمية لكونها موجودات وجودا اولا فى الاعظام .

29. واما الكيفية فقد تقال على أعم ما قيلت فى كتاب المقولات وذلك أنها تقال على الاجناس التى عددت هنالك وقد تقال ايضا على الصور النوعية كالانسانية والحيوانية ومنها ما يوجد فى الجوهر بذاته مثل الملكة والحال ومنها ما يوجد بتوسط مقولة أخرى مثل الشكل فانه انما يوجد فى الجوهر بتوسط الكمية واما الاضافة فانها تلحق جميع المقولات العشر وذلك إنها توجد فى الجوهر كالابوة والبنوة والمثل وتوجد فى الكم كالضعف والنصف والمساوى وفى الكيف كالشبيه والعلم والمعلوم وفى الاين كالمتمكن والمكان وفى المتى كالمتقدم والمتاخر وفى الوضع كاليمين واليسار وفى ان يفعل وان ينفعل كالفاعل والمفعول

لامر ما هو احرى بذلك الامر الذى هو له سبب ومثال ذلك
ان الشىء الذى هو بعينه علة للاشياء الحارة هو احق باسم
الحرارة ولذلك لم يضع واحد منهم العرض من جهة ما
هو عرض جزء جوهر بل من جهة ما كان به انه معرف
ذات الجوهر المشار اليه كمن جعل الابعاد جواهر واذا
كان هذا هكذا فان تبين ان هذا موجودا مفارقا هو السبب
فى وجود هذا الجوهر المشار اليه كان هو احق باسم
الجوهر فلذالك ما يسمى ارسطو العقول المفارقة جواهر
وهذا الاسم عند المتفلسفين هو ايضا منقول من الجوهر
عند الجمهور وهى الحجارة التى يغالون فى اثمانها وجهة
الشبه بين الاسمين ان هذه لما كانت انما سميت جواهر
بالاضافة الى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم
وكانت ايضا مقولة الجوهر اشرف المقولات سميت جوهرا

27. العرض يقال على ما لا يعرف من المشار اليه الذى
ليس فى موضوع ماهيته وهو ضربان ضرب لا يعرف من
شىء ذاته وهو شخصه والثانى ما يعرف من شخص ذاته
وهو كليه واسم العرض منقول مما يدل به عليه عند
الجمهور وهو الشىء السريع الزوال وينقسم بالجملة الى
المقولات التسعة التى هى الكمية والكيفية والاضافة واين
ومتى والوضع وله وان يفعل وان ينفعل وقد عرفت فى
كتاب المقولات دلالات هذه الالفاظ فالكمية تقال على
كل ما يقدر بجزء منه وهى انما تقال اولا بنوع حقيق
على العدد ثم على سائر الاجناس التى عددت هنالك

28. والكمية منها بالذات ومنها بالعرض فالتى

جنس او نوع او فصل او يقال ثالثا على كل ما دل عليه الحد وذلك اما على ما عرف ماهية الجوهر واما على كل ما عرف ماهية شيء ما اى شيء كان من المقولات العشر ولذلك يقولون ان الحدود تعرف ماهيات الاشياء وهذا انما يسمى جوهرا بالاضافة لا باطلاق

25. ولما كان اشهر معانى الجوهر هو المشار اليه الذى هو لا فى موضوع ولا على موضوع اذ كان هذا هو المقر به عند جميع المتفلسفين انه جوهر كان ما عرف ماهية هذا الشيء المشار اليه عندهم احرى ان يسمى جوهرا ولذلك من راى ان كليات الشيء المشار اليه هى التى تعرف ماهيته راى انها احق باسم الجوهر ومن راى ان الجسمية تعرف ماهية هذا المشار اليه وان قوامها انما هو بالطول والعرض والعمق سمى هذه الابعاد جواهرا وكذلك من راى ان الذات المشار اليها تاتلف من اجزاء لا تتجزا سماها جوهرا كما نسمع المتكلمين من اهل زماننا يسمون الجزء الذى لا يتجزا الجوهر (.v 85) الفرد وكذلك من يرى ان المشار اليه انما ياتلف من المادة والصورة كانت المادة والصورة عنده احق باسم الجوهر من المشار اليه وذلك ايضا بحسب ما يظن فى مادة كل واحد من الاشياء وصورة

26. وانما اجمعوا على هذه القضية باسرهم اعنى ان ما عرف ماهية المشار اليه احق باسم الجوهر من المشار اليه اذ كان من الشنيع المستحيل ان يكون اوائل الجوهر واسطقساته ليس بجوهر فان الشيء الذى هو سبب

جهة ما يعرض لها تلك المقولة او يكون هذا جنس واحد من الاعراض مشترك للمقولات العشر وهذا كله محال شنيع وعلى هذا فما كان يصح ان يوتى به فى جواب ماهو فى شخص شخص من اشخاص المقولات العشر وهذا كله بين بنفسه واما ان كان من المعقولات الثوانى وهى المعقولات التى وجودها فى الذهن فقط فذلك ليس بممتنع ثان احد ما عددنا ان ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى وهو المرادف للصادق لكن هذا المعنى والمعنى الذى يدل به على الذوات مفردة متباينان جدا وهذا كله بين بايسر تامل ولكن هذا شان هذا الرجل فى كثير مما ياتى به من عند نفسه

23. الهوية • والهوية تقال بترادف على المعانى التى ينطلق عليها اسم الموجود الا انها ليست تنطلق على الصادق وهى ايضا من الالفاظ المنقولة لانها عند الجمهور حرف وهنا اسم ولذلك الحق بها الطرف المختص بالاسماء وهو الالف واللام واشتق منها المصدر الذى هو الفعل او الصورة التى يصدر عنها الفعل فقيل الهوية من الهو كما تشتق الانسانية من الانسان والرجولية من الرجل وانما فعل ذلك بعض المترجمين لانهم راوا انها اقل تغليطا من اسم الموجود اذ كان شكله شكل اسم مشتق

24. الجوهر يقال اولا واشهر ذلك على المشار اليه الذى ليس هو فى موضوع ولا على موضوع اصلا ويقال ثانيا على كل محمول كلى عرف ماهية المشار اليه من

بالموضوع فى الذهن وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط ارتباطا ايجاب او سلب صادقا كان او كاذبا بالذات او بالعرض

21. فهذه (85) اشهر المعانى التى يقال عليها اسم الموجود فى الفلسفة وهو من الاسماء المنقولة فان المعنى الذى يدل به عند الجمهور انما يدل على حالة ما فى الشىء كقولهم وجدت الضالة وهو بالجملة انما يدل عندهم على معنى فى موضوع لم يصرح به ولذلك ظن بعضهم انه يدل على عرض فى الشىء لا على ذاته اذ كان عند الجمهور من الاسماء المشتقة وليس ينبغى ان يلتفت الى ذلك بل يجب ان يفهم منه هنا اذا اردنا به الدلالة على الذات ما يفهم من معنى قولنا شىء وذات وبالجملة ما يفهم من الاسماء التى هى مثل اول ولهذا نجد بعضهم قد ظن اسم الموجود المطلق على الصادق انه بعينه المنطلق على الذات ولهذا ايضا ما راوا انه عرض قالوا ولو كانت لفظة الموجود تدل على الذات لكان قولنا فى الجوهر انه موجود خلفا من القول وجهلوا ان الموجود يقال هنا على غير المعنى الذى يقال هناك

22. وايضا فانه ان كان يدل على عرض فى الشىء كما يظن ذلك ابن سيناء فلا يخلو الامر فى ذلك من شيئين اما ان يكون ذلك العرض من المعقولات الثوانى او يكون من المعقولات الاول فان كان من المعقولات الاول كان ضرورة احد من المقولات التسعة ولم ينطلق اسم الموجود على الجوهر ولا على سائر مقولات العرض الا من

واحدة من المقولات العشر وهى انواع الاسماء التى تقال
بترتيب وتناسب لا التى تقال باشتراك محض ولا بتواطؤ
ويقال ثانيا على الصادق وهو الذى فى الذهن على ما هو
عليه خارج الذهن كقولنا هل الطبيعة موجودة وهل
الخلاء غير موجود ويقال ايضا على ماهية كل ما له ماهية
وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات ام لم تتصور
فالمقولات العشر يجتمع فيها ان يقال عليها اسم
الموجود بهذين المعنيين احدهما من حيث لها ذوات
خارج النفس والثانى من حيث يدل على ماهيات تلك
الذوات ولهذا ما كان اسم الموجود يرجع الى هذين
المعنيين فقط اعنى الى الصادق والى ما هو موجود خارج
الذهن وذلك ايضا اما الى الانواع واما الى الصور اعنى
صور الانواع وماهياتها

20. واما الموجود بالعرض فليس يتصور فى الموجود
المفرد فان ذات الشىء وماهيته ليس يمكن ان يكون
بالعرض وانما يتصور عند نسبة الموجودات بعضها الى
بعض فانا متى قايسنا بين الموجودين واقتضت كل تلك
النسبة ان يكون احدهما فى ماهية الثانى مثل وجود
المركز للدائرة او معادلة الزاويتين القائمتين لزوايا المثلث
او ان يكون كل واحد منهما فى ماهية صاحبه مثل الابن
والاب قيل فيهما انهما موجودان بالذات ومتى لم تكن
ولا فى ماهية واحد منهما ان يوجد الاخر قيل ان ذلك
بالعرض مثل قولنا البناء يضرب العود والطبيب ابيض وقد
يدل بلفظة الموجود على النسبة التى تربط المحمول

المعرفة الانسانية وايضا فان العلوم الجزئية انما تدخل على التمام بهذا العلم اذ كان هو الذي يصحح مبادئها ويزيل الغلط الواقع فيها على ما قلنا

16. واما مرتبته في التعليم فهو بعد العلم الطبيعي اذ كان كما قلنا يستعمل على جهة الاصل الموضوع على ما تبرهن في ذلك من وجود قوى لا في هيولى ويشبه ان يكون انما سمى هذا العلم علم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم والا فهو متقدم في الوجود ولذلك يسمى الفلسفة الاولى

17. فقد تبين من هذا القول ما غرض هذا العلم وما اقسامه وما منفعته ونسبته ومرتبته وما يدل عليه اسمه واما انحاء التعليم المستعمل فيه فهي انحاء التعاليم المستعملة في سائر العلوم واما انواع البراهين المستعملة فيه ايضا فهي اكثر ذلك دلايل اذ كنا انما نسير فيه ابدا من الامور التي هي اعرف عندنا إلى الامور التي هي اعرف عند الطبيعة لاكن كما قيل جل ما في هذا العلم اما ان تكون امورا بينة او قريبة من ان تكون بينة بنفسها او امورا تبينت في العلم الطبيعي

18. واذ قد تبين جميع ما قصدنا له من اول الامر فلنسر الى القول في شيء شيء مما في القسم الاول من هذا العلم بعد ان نقسم على كم وجه تقال الاسماء الدالة على موضوعات هذا العلم واجزاء موضوعاته لتكون عندنا عتيدة عند الفحص عن شيء شيء مما يطلب فيه

19. فنقول الموجود يقال على انحاء احدها على كل

13. وتبين من هذا ان الاجزاء الضرورية من هذا العلم انما هى الجزءان الاولان فقط واما الجزء الثالث فعلى جهة الافضل اذ كان وجود اكثر موضوعات العلوم الجزئية وجهة وجودها من الامور البينة بنفسها وانما وقع فيها غلط لمن سلف من القدماء فكان من تمام المعرفة بها حل تلك المغالطات بمنزلة ما يكون حل الشكوك الواقعة فى الشىء من تمام المعرفة به مع حصول المعرفة بجوهره

14. لاكن راينا نحن ان نجعل هذا الكتاب خمس مقالات المقالة الاولى نذكر فيها الصدر الذى نحن بسبيله ونشرح فيها الاسماء المستعملة فى هذه الصناعة والمقالة الثانية نذكر فيها الامور التى تتنزل من الجزء الاول من هذه الصناعة منزلة الانواع والمقالة الثالثة نذكر فيها اللواحق العامة لها والرابعة (84. v.) تتضمن القول فيما يشتمل عليه الجزء الثانى من هذا العلم والمقالة الخامسة تحتوى على ما يتضمنه الجزء الثالث من هذه الصناعة

15. واما منفعة هذا العلم فهى من جنس منفعة العلوم النظرية وقد تبين ذلك فى كتاب النفس وقيل هنالك ان الغرض فيها هى استكمال النفس الناطقة حتى يحصل الانسان على كماله الاخير لاكن وان كانت منفعة هذا العلم من جنس منفعة العلوم النظرية فهى من اجلها رتبة فى ذلك اذ كانت نسبة هذا العلم الى سائر العلوم النظرية نسبة الغاية والتمام لان بمعرفته تحصل معرفة الموجودات باقصى اسبابها الذى هو المقصود من

المنسوبة الى ارسطو لاكنه معه هـذا ينحصر فى ثلاثة اقسام القسم الاول ينظر فيه فى الامور المحسوسة بما هى موجودة وفى جميع اجناسها التى هى المقولات العشر وفى جميع اللواحق التى تلحقها وينسب ذلك الى الاوائل فيها بقدر ما يمكنه فى هذا الجزء

11. واما القسم الثانى فينظر فيه فى مبادى الجوهر وهى الامور المفارقة ويعرف اى وجود وجودها وينسبها ايضا الى مبدئها الاول الذى هو الله تبارك وتعالى ويعرف الصفات والافعال التى تخصه ويبين ايـضـا نسبة سائر الموجودات اليه وانه الـكمـال الاقصى والصورة الاولى والفاعل الاول الى غير ذلك من الامور التى تخص واحدا واحدا من الامور المفارقة وتعم اكثر من واحد منها

12. والقسم الثالث ينظر فيه فى موضوعات العلوم الجزئية وتزيل الاغاليط الواقعة فـيهـا لمن سلف من القدماء وذلك فى صناعة الـمـنـطـق وفى الصناعتين الجزئيتين اعنى العلم الطبيعى والتعاليمى وانما كان ذلـك لانه ليس من شان العلوم الجزئية ان تصحح مبادئها ولا ان تزيل الغلط الواقع فيها على ما تبين فى كتاب البرهان وانما ذلك الى صناعة عامة وذلك اما هذه الصناعة واما صناعة الجدل الا ان صناعة الجدل انما تبطل تلك الاراء باقاويل مشهورة ليس يومن ان ينطوى فيها كذب وهذه باقاويل صادقة وان كان يلحقها ان تكون مشهورة فلهذا ما كان من ضرورة هذا العلم تصحيح مبادى الصنائع الجزئية

والمحرك وبقى عليه هنا ان يبين السبب الصورى لها والغائى والفاعل فانه يظن ان فرقا بين المحرك والفاعل فان المحرك انما يعطى المتحرك الحركة فقط والفاعل يعطى الصورة التى بها الحركة وانما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لان الامور التى يوقف بها على وجود هذه الاسباب هى امور عامة وذلك ايضا بعد ان يتسلم هنا ما لازم فى العلم الطبيعى من وجود محرك لا فى هيولى

8. واما السبب الهيولانى والمحرك الاقصى فكانت هنالك اعنى فى العلم الطبيعى مقدمات امكن منها الوقوف عليهما بل ليس يمكن بيانهما على التخصيص فى غيره وبخاصة السبب المحرك واما البيانات التى يستعملها ابن سيناء فى بيان المبدا الاول فى هذا العلم فهى اقاويل جدلية غير صادقة بالكل وليس تعطى شيئا على التخصيص وانت تتبين ذلك من المعاندات التى عاندها بها ابو حامد فى كتابه فى التهافت

9. ولذلك يتسلم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده عن العلم الطبيعى ويعطى الجهة التى بها يكون محركا كما يتسلم عدد وجود المحركين عن صناعة النجوم التعالمية وليس ما لازم فى العلم الطبيعى من وجود مبادى مفارقة فضلا فى هذا العلم كما يقول ابن سينا بل ذلك ضرورى اذا كان هذا العلم يستعمل ذلك على جهة الاصل الموضوع وهى احد اجزاء موضوعاته

10. فقد تبين من هذا القول ما غرض هذا العلم وما موضوعاته واما اقسامه فانا نجده منتشرا فى المقالات

وهى الجهة التى تخص الامور المفارقة على ما سنبينه بعد وليس يمكن ان تنظر فى مثل هذه الاشياء صناعة الا الصناعة التى موضوعها الوجود باطلاق ٠

5. واذا كان هذا هكذا ولاح ان العلوم النظرية قسمان جزئية وكلية وكانت الجزئية قد سلف فيها القول فالذى بقى علينا القول فيه هو هذا العلم الذى غرضه كما تبين النظر فى الموجود بما هو موجود وفى جميع انواعه الى ان ينتهى الى موضوعات الصنائع الجزئية وفى اللواحق الذاتية له وترقية جميع ذلك الى اسبابه الاول وهى الامور المفارقة

6. ولذلك ليس يعطى هذا العلم من الاسباب الا السبب الصورى والغائى والفاعل بوجه ما اعنى لا على الوجه الذى يقال عليه الفاعل فى الاشياء المغيرة اذ كان ليس من شرط الفاعل هنا ان يتقدم مفعوله تقدما زمانيا كالحال فى الامور الطبيعية وكما ان جميع ما تعطى اسبابه فى العلم الطبيعى انما تعطى من جهة الطبيعة والاشياء الطبيعية كذلك ما يرام هنا من اعطاء الاسباب للامور الموجودة انـمـا تعطى اسبابه من جهة الاله والاشياء الالاهية وهى الموجودات التى ليست فى هيولى

7. وبالجملة فقصده الاول فى هذا العلم انما هو ان يعطى ما بقى عليه من العلم بمعرفة اقصى اسباب الامور المحسوسة وذلك (84) ان الذى تبين من ذالك فى العلم الطبيعى هما السببان الاقصيان فـقـط اعنى الهيولى

الموجود باطلاق وفى اللواحق الذاتية له وهذه ثلاثة اصناف صناعة الجدل وصناعة السفسطة وهذه الصناعة واما الجزئية فهى التى تنظر فى الموجود بحال ما وقيل ايضا هنالك ان الجزئية اثنان فقط العلم الطبيعى وهو الذى ينظر فى الموجود المتغير وعلم التعاليم وهو الذى ينظر فى الكمية مجردة عن الهيولى وهذا كله مما وضع وضعا فى كتاب البرهان والامر فيه ظاهر

3. وينبغى ان ننظر فى ذلك هاهنا فنقول اما انقسام هذه الصنايع النظرية الى هذه ثلاثة الاقسام فقط فذلك شىء عرض بالواجب لانقسام الموجودات انفسها بهذه الانحاء الثلاثة وذلك انه لـمـا تصفحت الموجودات وجد بعضها قوامها انما هو فى هيولى فجعل النظر فى هذا النوع من الموجودات وفى لواحقها على حدة وذلك بين لمن زاول العلم الطبيعى ووجد ايضا بعضها ليس يظهر فى حدودها الهيولى وان كانت موجودات فى هيولى وذلك بين ايضا لمن نظر فى التعاليم فجعل النظر فى جميع انواع هذه ولواحقها على حدة

4. ولما لاحت فى العلم الطبيعى مبادى اخر ليست فى هيولى ولا هى موجودة بحال ما بل وجودا مطلقا كان من الواجب ان يكون النظر فيها بصناعة عامة تنظر فى الموجود مطلقا فان هنا امورا عامة تشترك فيها الامور المحسوسة وغير المحسوسة مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل وغير ذلك من اللواحق العامة وبالجملة الاشياء التى تلحق الامور المحسوسة من جهة ما هى موجودة

بسم الله الرحمان الرحيم

وصلى الـله على محمد والـه

1. قال القاضى ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد ابن رشد رضى الله عنه * قصدنا فى هذا القول ان نلتقط الاقاويل العامة من مقالات ارسطو الموضوعة فى علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادتنا فى الكتب المتقدمة

2. فنبتدى اولا فنخبر بغرض هذا العلم ومنفعته واقسامه ومرتبته ونسبته وبالجملة فنبتدى فى الامور النافعة تقدم تصورها عند الشروع فى هذه الصناعة فنقول انه قد قيل فى غير ما موضع ان الصنايع والعلوم ثلاثة اصناف اما صنايع نظرية وهى التى غايتها المعرفة فقط واما صنايع عملية وهى التى العلم فيها من اجل العمل واما صنايع معينة فى هذه ومسددة وهى الصنايع المنطقية وقد قيل ايضا فى كتاب البرهان ان الصنايع النظرية صنفان كلية وجزئية فالكلية هى التى تنظر فى

كتاب

علم ما بعد الطبيعة

وهو من

الجوامع التي الفها

الفقيه القاضي ابو الوليد بن رشد

عنى بنشره

قرلس كيروس



طبع

بالمطبعة الابيرقة

مجريط سنة ١٩١٨ المسيحية

كتاب

علم ما بعد الطبيعة

للقاضى ابى الوليد بن رشد